بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة اليرموك
كلية التربية
قسم الادارة وأصول التربية

أصول الفكر التربوي عند ابن سينا:
دراسة تحليلية نقدية مقارنة

Educatinal Thought Foundations of Avicenna:
Comparative Critical Analytic Study

إعداد الطالب

أحمد حسن عبد القادر بني مفرج

إشراف
أستاذ دكتور حسن أحمد الحياري

قدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات درجة الدكتوراة في جامعة اليرموك تخصص أصول تربية

أصول الفكر التربوي عند ابن سينا :
دراسة تحليلية نقدية مقارنة

Educatinal Thought Foundations of Avicenna:

Comparative Critical Analytic Study

إعداد الطالب:

أحمد حسن عبد القادر بني مفرج

قدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات درجة الدكتوراة في جامعة اليرموك تخصص أصول تربية.

لجنة المناقشة :

أ.د حسن أحمد الحياري .... مشرفاً ورئيساً

أ.د محمد محمود خوالدة .... عضواً

أ.د عبد الله عويدات .... عضواً

أ.د محمد العمري .... عضواً

د. عارف العطاري .... عضواً

سنة 2006

إهداء

إلى والديَّ ... (رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا)

إلى النفس الراضية المطمئنة ...

إلى كل من قام مقام نفسي ...

إلى إخواني و أخواتي الأحبة ...

أهدي هذا العمل المتواضع

الإقرار ...

أودُّ أن أتقدم بجزيل الشكر و خالص العرفان و وافر الامتنان ، إلى كل من ساعدني في إعداد هذه الأطروحة، و أبدى أيّ إرشاد أو توجيه أو ملاحظة ، وأخصّ بالذكر السيد أستاذ دكتور حسن أحمد الحياري المشرف على هذه الدراسة، وكذلك أتقدم بالشكر إلى أعضاء لجنة المناقشة أ.د عبد الله عويدات وأ.د محمد العمري وأ.د محمد خوالدة ود.عارف عطاري لتفضلهم بمناقشة هذه الرسالة . وكل الإمتنان للسيد الدكتور شفيق عجاج على تدقيقه اللغوي لهذه الأطروحه، ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر و العرفان إلى الفاضلات اللواتي طبعن هذه الرسالة و أخرجنها بهذا الشكل .

لكم جميعاً أكرر شكري و احترامي .

المحتويات

ملخص الدراسة

أصول الفكر التربوي عند ابن سينا: دراسة تحليلية نقدية مقارنة

هدفت الدراسة إلى توضيح الأصول الفكرية للتربية عند ابن سينا، والمتمثلة في مفهومه عن: الذات الإلهية، والعالم، والنبوة و المعاد. والأصول الانسانية للتربية المتمثلة في مفهومه للنفس الانسانية، والأصول المعرفية للتربية المتمثلة في مفهومه للمعرفة. ومدى انسجامها مع مفهوم المثالية الافلاطونية، والواقعية الأرسطية والمدرسة الإسلامية. وللإجابة عن أسئلة الدراسة والتي دارت حول هذه القضايا الوجودية الست، اتبع الباحث منهجاً تحليلياً نقدياً مقارناً.

وقد أسفرت الدراسة عن أن مفهوم ابن سينا "للذات الإلهية"(الواجب الوجود بذاته، العلة الأولى، علة العلل، المبدأ الأول ...) مفهوم فلسفي محض. فقد سعى إلى إثبات وجوب وجود الله و وحدانيته بالمنطق الفلسفي. واعتقد بأن علم الله المحيط بكل شيء من جزئيات و متغيرات، عِلمٌ على وجه كلي. تعالى سبحانه عن ذلك وتنزّه، ذو العلم الأزلي المطلق﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إلا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إلا يَعْلَمُهَا وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إلا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ(59)﴾(الأنعام:59).

كما تبنّى الشيخ الرئيس في مفهومه "للعالم" نظرية الفيض و الصدور اليونانية واعتقد بقدم العالم و امتناع خلقه، وأنه ــ أي العالم ــ صدر عن الباري سبحانه على سبيل اللزوم والطبع والوجوب، لا لإرادة منه.

أما النفس الإنسانية (الناطقة): فهي جوهر قائم بذاته مغايرة للجسد، و مستغنية عنه، لا تنطبع في مادة بل هي مفارقة. فإذا ما فارقته سَعِدت و استرجعت، بينما هلك البدن وفني. ولأن النفس الإنسانية موضوع التربية و هدفها؛ فقد اهتم ابن سينا بالنفس أيُما اهتمام، ولست بصدد عرض أقسام النفس ومراتبها في الفلسفة السينوية مع أهميتها تربوياً ومعرفياً، فإن المقام يضيق.

و لكن جملة القول ومن جانب معرفي: أن الشيخ يرى أن النفس الإنسانية مجبولة على العلوم، مركوزة في أصلها، فهي لوح العلوم ومقرها ومحلها، ولديها استعدادات عقلية انمازت عن غيرها من النفوس الحيوانية، كما للطفل من قوة الكتابة، وتسمى قوة النفس هذه(عقلاً هيولانياً)، وهي حاصلة لجميع أشخاص النوع الإنساني في مبادىء فطرتهم. و من أجل إخراج هذه العلوم و القدرات العقلية التي وُشِجت عليها النفس الإنسانية، لا بد من سلك طريق التربية والتعليم. أو طريق التفكر والحدس والإتصال بالعقل الفعال.هذا و يجب أن يُجتهد في تزكية النفس حتى يتم إخراج ما وُشِجت عليه النفس من القوة إلى الفعل فيتحد جوهر النفس بالمبادىء، ويتحد العقل الانساني بالعقل الفعال. ثم السعي إلى المحافظة على هذه النفس على هيئات الاستيلاء والاستعلاء والرياسة وأن تتسامى عن القوى الحيوانية فعلاً وتشهياً، وأن يُحجر عليها تخيل ما لا ينبغي أو ما لا فائدة فيه فضلاً عن فعله، حتى يصير تخيل الواجب والصواب هيئة نفسانية.

أما مفهومه لدعوة النبي فهي فيض وإلهام واتصال بالعقل الفعال. أما نفس النبي فإنها أشرف النفوس وأعلاها. و يشترط الشيخ على النبي أن يحدد دعوته بما يمكن للناس أن يفهموه وأن لا يعلن منها و لا يبوح بحقيقة علمه المتولد عن الوحي ولا يلوح لهم منها إلا أمراً مجملاً، خوفاً من فساد أمرهم. وابن سينا يؤمن بأن العلم المنبثق عن الوحي أشرف وأوثق من العلوم المكتسبة، بيد أنه يؤمن بأن ثمار منطقه العقلي الفلسفي حق، ودعوة النبي حق أيضاً ولكن على اعتبار معناها الباطني وليس المعلن وذاك المعنى لايدركه إلا الخاصة، ولهذا كان يعمد إلى تأويل النصوص القرآنية بلسان فلسفي محض.

أما المعاد فزعم أنه للنفس دون البدن. وبقدر ما تكون النفس قد رُبِّيت على الترفع عن الانقياد للأمور البدنية، بقدر ما تكون زكية، وبقدر ما تكون زكية بقدر ما تكون عملية خروجها وفراقها لبدنها واتصالها بعالمها الأول حيث لذتها وجمالها الحقيقي سهلة سريعة.

وبناءاً على اعتقاد ابن سينا بعلم الله بالجزئيات على وجه كلي، وتبنّيه لنظرية الفيض، وقوله بقدم العالم، ونفيه لإرادة الله في خلقه، وتكذيبه لـدعوة النبـي و اعتقاده للمعاد النفساني دون البدني، و دفاعه عن كل ذلك و مجادلته، يكون قـد خالف في جميعها صريح القرآن الكريم وما هو معلوم من الدين بالضرورة . وفي سياق متصل تنقض هذه المخالفات السافرة مبادىء وأساليب تربوية هي عمـاد التربية، كمبدأ المراقبة الذاتية وأساليب الثواب والعقاب.

وعليه: فإن أصول الفكر التربوي عند ابن سينا،اغريقية المصدر، وثنية المنبع كانت نتاج أقيسة عقلية وبراهين منطقية محضة، وبالتالي فإن الفلسفة التربويـة المنبثقة عنها، لفلسفة وثنية لا ترتقي ولا يجوز أن تُرقى لتدخل في بناء التربيـة الإسلامية المستندة إلى الوحي الإلهي في أي مجتمع إسلامي، كما لا يجوز أن تعدّ من موروثنا الثقافي الإسلامي الأصيل. يقول الحق تبارك اسـمه:﴿وَلا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ(4)﴾ (البقرة:42).

By the Name of Allah Beneficent Mecciful

Abstract

Educatinal Thought foundations of Avicenna: Comparative Critical Analytic Study.

The Study aims at illustrating thought foundations for education of Avicenna, representative of his concept about: essence divine, universe, prophecy and polingenesis issue. And humanity foundations of eduction of his concept about human soul and knowledge foundations of education of his concept about knowledge and compromise scale of these concepts with: Idealism School, Realizm School and Islamic School.

To answer the study's questions which were about latter six existenticlle problems.The researcher followed a comparative critical analytic method.

The study revealed that Avicenna concept about Essence Divine (Aseity, The First Cause, Cause of Cause, The Prime) was an absolute philosophical concept. He was seeking to prove that Essence Divine must be available and his oneness by philosophic logic. He thought that God Knowledge is omniscience which is surrounding by everything of particles

and changes is a (general) knowledge of a whole face.

Al-Sheikh Al-Raees adopted in his concept about Universe the Greek "Emanation Theory". He believed in World Eternity and it could not be created before.

He believes the talker human soul is an independent substance, unlike the body. And it does not need it. Because the human soul is the main subject of education and its aim, so Avicenna was interested in the soul very much.

Sheikh sees the human soul is created on knowledges centered in its origin, so it is the sciences board and its living place. It has mental which readiness could be recognised from any other animal souls as alittle boy can write , this soul power is called "A hyle mind", and it is getting entirely for the human kind persons in their innate prime . To extract these mental abilities and sciences, which human soul got used to, it is essential to go in the route of education and teaching, or thought and intuition way.

In addition, it has to be exagerated study to pure the soul untill it will be clear what they had been created on from force to the action, then the soul substance will be united with principles, and humanity mind will unite with intellect agent (Actif), searching to keep this soul on attitudes of possession highness and presidency , to be high above animal forces actually and desirable , and to be qurrantine under

what shoud not be imagined or the useless besides what to not do, until immagination duty and correction humanity feature.

However his concept about prophet's call it is emanation and contact with intellect agent (Actif). But for prophet soul, it is the honorest and the highest of the all the soul entirly , on the condition that the prophet has to limit his claim to be understandable for the people and not to announce his real Knowledge from revelation and not to imply except in general lest of corruption of their affair .

About polingenesis is for the soul and without the body, and as good as the soul had been educated above the body matters it would be pure (clean) or high , also as good as it purfies its departure from its body, its contact with its first world where relaxation,peace and beauty is really would be fast and easy .

About Avicenna's belief in Divine Knowledge in particles entirely and adoption of emantism theory and said of universe ancientness (Eternal) and his Divine willing negation of universe creation and his prophet claim denial and his confession of the soul polingenesis but not the body. And his defence against all of these, and his arguement, in all of these he is right unlike the bright Holly Koraa'n. And the necessity of Islamic Religion known. and in continuing speech these unlike thoughts they do not compromise the

principles and methods of education they are the origin of our culture, such as the self-observetory and the methods of premiun and sanction.

So, Educational thought foundations of Avicenna are Greek origin, Ethnic resources, Idolatry spring they could not enter in Islamic education construct which is from Divine revelation in any Islamic society. We can't accept them from our heredity culture "the original and pure".

الفصل الأول:
مقدمة الدراسة و أهميتها

مقدمة الدراسة
أهمية الدراسة
مشكلة الدراسة
هدف الدراسة
أسئلة الدراسة
حدود الدراسة
التعريفات الإصطلاحية

الفصل الأول

مقدمة الدراسة و أهميتها

مقدمة الدراسة :

الكون، الإنسان، و ما قبلهما، و ما بعدهما، و ما يتصل بهما من قضايا كبرى لفتت انتباه الإنسان، وشغلت باله عبر تاريخه المديد، مكوّنة تساؤلات حاول أن يُوجد لها إجابات شافية وكافية وحقيقية تطمئن لها نفسه وتسكن ؛ مع أن رحمة الله وحكمته اقتضت أن يرسل إلى الإنسان ومنذ أن نزل الأرض رسالات إلهية تهدي العقل الإنساني القاصر و المحدود في سعيه لمعرفة جوهر الحقيقة التي ينشدها لئلا يضلَّ لوحده ويشقى. فقد دأبت الحكمة الإلهية منذ نزول آدم عليه السلام و زوجه إلى الأرض على إرسال الرسل و إنزال الكتب الداعية إلى عقيدة التوحيد ﴿ **قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى(123)**﴾(طه: 12) .

وأمام دعوة التوحيد هذه انقسم بنو آدم إلى قسمين: قسم آمن ممتثلا لقوله تعالى: ﴿ **فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ**﴾ (التغابن: 8)وقسم كذّب وآثر الضلال على الهدى﴿ **وَإِنْ تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ(18)**﴾(العنكبوت:18). فإن أكثر الناس ما كانوا بمؤمنين بهذا الهدي الإلهي، ومن هنا انبثق الاختلاف وتعددت الاتجاهات بين بني البشر فكان المؤمنون أهل الهداية على سبيل واحدة ﴿**قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنْ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنْ الْمُشْرِكِينَ(108)**﴾(يوسف:108) أما أهل الضلال فعلى سبل كثيرة و أهواء شتى ﴿**وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَ أُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ(105)**﴾(آل عمران:105) .

وراحوا معتمدين على عقولهم المحدودة يشكلون فلسفات مختلفة حول تلك القضايا الكبرى. و كان لكل فلسفة منها غاياتها و قيمها و التي يسعى معتنقوها لتحقيقها و ترسيخها و تجسيدها

في الواقع الفردي و الاجتماعي. و ذلك بتغذية الفلسفات التربوية السائدة في كل مجتمع بعقيدته و تصوراته حول القضايا الأساسية، و من هنا أصبحت التربية مرآة تعكس في حقيقتها (أيدولوجيا) المجتمع و فلسفته العامة. و تشير إلى هويته الذاتية التي تميزه عن غيره من المجتمعات.

ولذلك كانت بعض التربيات تصلح لمجتمع دون آخر؛ فبناءً على ذاك الانقسام والاختلاف في قبول دعوة التوحيد كان التباين في الأنساق التربوية بين البشر، فكل أمة و كل اتجاه ينحت من أيدولجيته بناءً تربوياً خاصاً، به يؤمن ويستمسك، و عنه يدافع. فكانت من الفلسفات التربوية الفلسفة المثالية و الواقعية و البراجماتية والوجودية و الشيوعية...الخ، و ليس ذلك على صعيد أمم الأرض فحسب، بل على صعيد التيارات الاسلامية في ماضينا و حاضرنا.

وعليه ، فإن ما تمرُّ به تربيتنا المعاصرة من أزمة في الهُوية، ومن ضبابية في التوجه، نتج عنهما تربية هلامية لا تستطيع أن تُلبسها ثوب عقيدة معينة أو فلسفة محددة، راجع إلى استمداد بعضٍ منها من فلسفات تربوية من الشرق والغرب تختلف في أساسياتها وجذورها العقائدية التي بُنيت عليها واستُمدت منها، عن أصول عقيدتنا وثقافتنا وفلسفتنا الاجتماعية.

إن المجتمع الذي يعتقد أفراده بالنهج الاسلامي كإطار فكري لهم في الدنيا، فإن نظرة هذا المجتمع للوجود بما فيه الحياة الدنيا، تختلف عن نظرة أبناء المجتمعات الأخرى التي لاتؤمن بالنهج الاسلامي. و يكمن سر هذا الاختلاف بما يعكسه النهج الاسلامي من أفكار و معتقدات وأنماط سلوكية في نفوس أتباعه. لذلك فإن أهداف هذا المجتمع الاسلامي تكون أشمل و أكبر من أهداف المجتمعات الأخرى. لذلك فإن التربية التي يمكن بوساطتها تحقيق أهداف هذا المجتمع سوف تختلف عن التربية في المجتمعات الأخرى.

إن الذين يريدون أن يقارنوا بين التربية في ضوء النهج الإسلامي وبين التربية في ظلال الأطر الفكرية الأخرى يجب عليهم أن ينطلقوا من معاقل الاختلاف الرئيسة إذا ما أرادوا الوصول إلى الصواب في عملية المقارنة، إن الفرق الشاسع بين النهج الإسلامي والأطر الفكرية البشرية يرتكز على النظرة إلى القضايا الوجودية الرئيسة كالذات الإلهية، وطبيعة الكون، والإنسان والخلود، ومصادر المعرفة، والخير والشر، والنفس الإنسانية، والذات الإنسانية(الحياري:1994، 272).

ولهذا تحتل الأصول التربوية لدى الفرد والجماعة المكانة الأولى في تحديد وجهة سير الحياة، و طبيعة ونوعية سلوك، و رقي وجهات النظر، و طريقة الحكم على الأشياء. ذلك أن الأصول الفكرية و الإنسانية و المعرفية و الاجتماعية و الثقافية للتربية تمثل في حقيقتها و

جملتها عقيدة الفرد وصبغة المجتمع العامة، التي ينماز بها عن غيره. وتتضمن هذه الأصـــول التربوية جملة القضايا الوجودية الكبرى الفيزيقية منها و الميتافيزيقية. والتي تشكل أهم مباحث الأصول الفلسفية للتربية.

وتعتمد الفلسفة التربوية على فلسفة نظرية لأن معظم المشكلات التربوية الرئيسة هي فـــي صميمها مشكلات فلسفية. ونحن لا نستطيع أن ننفذ المثل العليا التربوية والسياسات التربوية أو أن نقترح مثلاً عليا أو فلسفات تربوية جديدة دون أن نأخذ في اعتبارها مثل تلــك المــشكلات الفلسفية العامة كطبيعة الحياة الصالحة التي ينبغي أن تؤدي إليها التربية، و طبيعة الإنسان ذاته وذلك لأن الإنسان هو الذي نقوم بتربيته، وكذا طبيعة المجتمع لأن التربية هي عملية اجتماعية وكذا طبيعة الحقيقة النهائية التي تنشد جميع المعرفة سبر أغوارها. إذاً فالفلسفة التربوية تتضمن تطبيق الفلسفة النظرية على مجال التربية (كريم:2002، 7) .

ومن هنا تنشأ أهمية أصول الفكر التربوي بقضاياه الوجودية الكبرى في صوغ المناهج و الكتب الدراسية و في تشكيل فلسفة أي نظام تربوي لتحقيق النتائج المنشودة من التعليم و فـــي صوغ الأهداف التربوية، و في تحديد خصائص مخرجات العملية التربوية و في تغيير ســلوك الفرد و تتغلغل في جميع النظم الفرعية التي تشكل النظام الاجتماعي العام.

هذا و يعدُّ تراث المسلمين العين النضاخة التي تستقي منها الأمة فكرها التربوي، هــذا التراث الذي قد شابه من الشوائب مع مرور العصور بأجيالها وأحداثها الشيء الكثير، والــذي علقت به من المخالفات الصريحة للنهج الإلهي المبين الكثير ممــا يحـتّم علـــى المــسلمين المخلصين اليوم ذوي القدرة على القيام بعملية غربلة و تجديد لهذا التراث، " فــالتراث لـيس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطــويره، و الواجب توظيف التراث ليكون نظرية للعمل و موجها للسلوك و ذخيرة قومية يمكن اكتشافها و استغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان و علاقته بالأرض، و هما حجــرا العثــرة اللذان تتحطم عليهما كل جهود البلاد النامية في التطور والتنمية "(جواد:1985، 54). فتظهر حاجتنا إلى تأصيل العملية التربوية المعاصرة بالرجوع إلى قادة الفكر في سلف الأمة.

يشتمل الجانب العقدي في الدين الإسلامي على كل ما أخبر به الوحي الكريم عن حقائق العالم الغيبي و أسراره، مكونا بذلك منظومة عقدية سمعية واضحة وصادقة وشاملة تسكن لها النفس الحائرة و تطمئن، ونهى القرآن الحكيم عن الخوض في الغيب من غير علم ولا سلطان، خارج منظومة عقيدة الإسلام إذ يقول تبارك اسمه:﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء:36) وما ذلك إلا لمحدودية العقل البشري و قصره عن نيل حقائق الغيب، لئلا

يضلّ عن الحقيقة ويحيد عن السداد، ومن هنا كانت حاجة العقل للنقل ليهديه الوحي الإلهي الكريم سبيل الصواب فيما خفي عنه و غاب﴿ **وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدى مِنْ اللَّهِ**﴾(القصص:50).

بناءً على هذه الحقيقة يُتساءل: هل الاتجاه الفلسفي الكامن في تراث المسلمين اتجـــاه ذو صبغة إسلامية...؟ أم لا يمكن أن يعدّ كذلك ... بل هو اتجاه عقدي بشري آخر مستقل لا يمتُّ إلى الإسلام بصلة؟ إذ أن الإسلام حق و ماذا بعد الحق إلا الضلال، وكل ما يخرج عما أخبر به الوحي عن الغيب ضلال و إضلال.

ثم ما مدى رواج العقيدة الفلسفية السينوية بين المسلمين ؟ و كيف كانت نظرة العامـــة و الخاصة من المسلمين إلى ابن سينا و أترابه من الفلاسفة ؟ وهل تبدّلت هذه النظرة لدى أبناء المسلمين اليوم لهؤلاء الفلاسفة فنالوا من الشرف والاحترام ما ناله السلف الصالح ؟وهل أحسّ الشيخ الرئيس فعلاً بتلك النظرة من قبل عامة المسلمين أو توقعها فجعل من لـــسانه لـــسانين، أحدهما للعامة من المسلمين يصانعهم و يرضيهم، والآخر للخاصة ينطق به عن حقيقة اعتقاده الفلسفي؟

وإذا تناولت هذه الدراسة زعيم الاتجاه الفلسفي، فهل يمكن أن تعمم نتائجها على موروث جميع أعلام هذا الاتجاه ابتداءً من الكندي ثم الرازي ثم الفارابي ... حتى ابن طفيل...؟ هـــذه الأسئلة وغيرها ستحاول هذه الدراسة معالجتها في معرض سعيها للإجابة عن أسئلة الدراسة الرئيسة و بيانها لأصول الفكر التربوي لدى الشيخ الرئيس ابن سينا.

إن هذه الدراسة لن تكون دراسة مقارنة بين الفكر التربوي الإسلامي والفكر التربـــوي السينوي، فلن نقوم بمقارنة رسالة السياسة لابن سينا مثلاً مع كتاب الأدب المفرد للبخاري أو الترغيب والترهيب للمنذري أو غيرهما، بل غايتنا أن نعرض للأصول الفكرية والإنـــسانية و المعرفية للفكر السينوي التي عليها بنى فكره التربوي وبأسلوب تحليلي نقدي مقارن مع القرآن الحكيم وبيان السنة المطهرة.

وإنّي في اختياري لابن سينا موضوعا لهذه الدراسة لم أكن خابط عشوة، وإنما عن بَشْقٍ واستصبار. و لاعتقادي أنه يستحق اهتماما مميزا؛ فهو شيخ الفلسفة يمثّل الاتجاه الفلسفي خير تمثيل، فكان ذؤابة فلاسفة الإسلام و فرْعُهم و رَئِيُهم؛ فلا يقاديه أو يماديه منهم أحد، فقد نَهك الفلسفة حتى مرد عليها، فكان إذا أراد أحد تناول موضوع فلسفي عَمِدَ إلى ابن سينا ومـــا ذاك إلا لأنه– كما يقول الشهرستاني: "علامة القوم ... و لما كانت طريقة ابـــن ســـينا أدق عنـــد

الجماعة، و نظره في الحقائق أغوص؛ اخترت نقل طريقته من كتبه ... و أعرضت عن نقل طرق الباقين، و((كلُّ الصيد في جوف الفرَا))"(الشهرستاني: بدون تاريخ،414).

وكذا الأمر في اختيار المثالية الافلاطونية، والواقعية الأرسطية، موضوعاً لمقارنتها بفلسفة ابن سينا " فقد كان افلاطون و أرسطو الأكثر تأثيراً في كل الفلاسفة، قديماً و في العصر الوسيط و حديثاً، و كان افلاطون أكثر تأثيراً في العصور اللاحقة؛ و ذلك لأن أرسطو نفسه هو نتيجة أو ثمرة لفلسفة لافلاطون، ولأن الفلسفة المسيحية و علم اللاهوت كان حتى القرن الثالث عشر افلاطونياً أكثر و بكثير منه أرسطياً ؛ لذا فإنه من الضرورة في تاريخ الفكر الفلسفي معالجة الفكر الافلاطوني والأرسطي أكثر من أسلافهم اولاحقيهم من الفلاسفة"(Russell:2004.108) و ابن سينا هو أحد هؤلاء الفلاسفة الذين تأثروا بفلسفة افلاطون و فلسفة أرسطو، بل إن الفلسفة السينوية تعود بأمشاجها الأولية إلى الفلسفة المثالية و الواقعية، فحري بنا أن نستبين مدى الإنسجام بينهما من ناحية، و بينها وبين المدرسة الإسلامية المستندة إلى النهج الإلهي المبين من ناحية أخرى.

مشكلة الدراسة

باتت المجتمعات الإسلامية اليوم تعجُ بالأفكار الفلسفية والاتجاهات الكثيرة المتباينة كالقومية والشيوعية والعلمانية ... وغيرها من الاتجاهات التي غالباً ما تعارضت فيما بينها تعارضاً عميقاً، وأصبح لكل فريق وجهة هو موليها، ويبرز من بينها من ينادي بالحداثة وآخر ينادي بالأصالة كمرجعية للبعث والنهضة المنشودة، والارتكاز على تراث الأقدمين والاستقاء من معينه، ومن هذا المنطلق، صدرت الدعوات السلفية المتمسكة بالتراث الثابتة عليه، معتبرة أن في تراث السلف تقدماً ورقياً للخلف؛ يجب أن تأخذه بجملته، و أن تنهل الأمة من معين تراثها إذا أرادت الرفعة والنهضة بلا روية أو تردد أو تمييز بين تراث المسلمين وهو النتاج الفكري لعلمائهم والمتأثر بالمعرفة الإنسانية السائدة وقتئذ عامة وبالفلسفة الإغريقية خاصة، وبين الدين الإسلامي المتمثل بما نزل به الوحي الأمين وبينه الرسول الكريم ﷺ.

في ضوء ما تقدم آمل أن تكون هذه الدراسة لبنة من لبنات بنيان يجب أن يُنشأ بتوجه الدراسات التربوية نحو موروث السلف العلمي، من أجل إبراز الجوانب النافعة فيه لمتطلبات حياة المسلمين اليوم، وتمييز تراث مفكري المسلمين عن الدين الإسلامي المستند إلى القرآن الكريم وبيان الرسول الأمين ﷺ.

أهمية الدراسة

لقد استفادت أوروبا ولزمن غير قليل من عطاء ابن سينا في اختصاصات عديدة ومجالات شتى سواء في الطب أو الفلسفة أوالكيمياء ... ولهذا فمن الأجدر بنا نحن العرب أن نتناول الجانب التربوي في موروثه العلمي فنلتقط أفكاره في مجال التربية، بعد أن نقف على أصول الفكر التربوي التي اعتمد عليها و منها انطلق في صياغة مفهومه للتربية، و ننتقي ما يصلح لنا في العصر الحاضر، و بما يتفق مع ثقافتنا وقيمنا الإسلامية الأصيلة ... صحيح أن ابن سينا مفكر مسلم و لكننا لا ننسى أنه فيلسوف تأثر بالفلسفة الأغريقية، و ليس لنا هذا الانتقاء إلا بمقارنة كل أصوله التربوية مع الحقيقة القرآنية، وبيان مدى انسجامها معه ، فيكون القرآن الكريم معيارا لهذه المقارنة ؛لأن هذه الدراسة تهدف إلى تقديم الفكر التربوي عند ابن سينا بما يمكن أن نستفيد منه في مجتمعاتنا الإسلامية. وليس في ثقافة هذه المجتمعات مرجعية أخرى غير القرآن الكريم والسنة المطهرة تُجمع عليه الأمة وتتلقاه بالقبول والاستحسان.

لقد أثارت عقيدة ابن سينا كما أثارت عقيدة غيره من الفلاسفة والمفكرين الأسلاميين ضربا من الأخذ والرد. فمن قائل في شأن ابن سينا إنه مسلم مخلص في إسلامه ، و مؤمن مملوء القلب بإيمانه ، وكل ما حاوله من توفيق بين العقل والنقل إنما رمى به إلى إدعام {دعم}الدين وتوكيد اليقين، ومن قائل إن فلسفته ملحدة وأن تصوفه ستر لهذا الإلحاد. وهذا الخلاف ليس بالجديد، وللغزالي فيه موقف معروف، لا إزاء ابن سينا وحده بل إزاء الفلاسفة المسلمين أجمعين، وقد يبقى أبد الدهر لأن ابن سينا فيلسوف ... يحاول أن يضم طرفين أحدهما إلى الآخر فيدخل على كل واحد منهما ضربا من التحوير والتعديل، وربما لا يرضي هذا بعض ناقديه، إذا ما نظروا إليه من زاوية خاصة، لأنه لم يترك الفلسفة على علاتها و لم يسلّم بالدين على إطلاقه (*الكتاب الذهبي*:1952).

عندما يختلف المفكرون المسلمون حول هذه القضايا الوجودية الرئيسة اختلافا عميقا، و ينحرف بعضهم عن جادة الوحي الكريم إلى نتاج عقولهم المحدودة، متأثرين بالفكر اليوناني القديم، يكون من واجب التربية اليوم – لأن من وظائفها وأهدافها تنقية التراث وتطويره وتجديده– أن تبين الحقيقة وتنزع عنها ما ران عليها عبر العصور، وتُخرجها بلباس عصري حديث، مستندين إلى ميزان الشرع الحنيف. وهذا ما ستقوم به هذه الدراسة التربوية التي ستأخذ ابن سينا كأحد هؤلاء المفكرين المسلمين.

فمن المعلوم أن من أهم وظائف التربية أنها تنقل تراث الأمة من جيل إلى جيل، وتعمل على تجديده وتطويره، وعلى تنقيته مما شابه من الشوائب على امتداد تاريخ الأمة من عفن البغضاء والاختلاف والتهالك، والاستماتة في سبيل الملذات والرغبات والأهواء. إن عملية التنقية (الفلترة) هذه أمانة كبرى في أعناق أهل العلم والأكفاء من أجيال الأمة اللاحقة ليقوموا بعملية غربلة وتصفية للمصنفات التراثية، وبخاصة تلك المصنفات المتعلقة بالعلوم الشرعية المختلفة ؛ لأنها العلوم التي بها قوام الناس وعزتهم، بالإضافة للمصنفات العلمية التي تساعد في نهضة المسلمين المنشودة.

كما أن هذه الدراسة ستكون نسقاً تربوياً إسلامياً خالصاً يستند إلى البرهان القرآني والبيان النبوي بحيث يكون المرجع الواضح الشامل الذي ترجع له جميع المناهج التربوية لتستمد منه الصورة الكلية الحقيقية عن القضايا الوجودية الكبرى بحيث تبني أهدافها ومضمونها في إطاره وتعكف على غرسها في نفوس النشء المسلم؛ فينعكس أثرها عليه في قوله و سلوكه وتساعده في التغلب على أمراضه النفسية الموروثة، وتساعد المجتمع المسلم على تنقيته من أمراضه الاجتماعية وخرافاته السائدة الموروثة من عصور الانحطاط التي رانت على قلبه ردحا طويلاً من الزمان.

هدف الدراسة :

تسعى هذه الدراسة إلى توضيح الأصول الفكرية للتربية لدى ابن سينا والمتمثلة في مفهومه حول الذات الإلهية، والعالم، والنبوة و مسألة المعاد، والأصول الإنسانية للتربية المتمثلة في مفهومه حول النفس الإنسانية. والأصول المعرفية للتربية المتمثلة في مفهومه حول المعرفة، ومقارنة هذه المفاهيم مع مفهوم المثالية الافلاطونية، والواقعية الأرسطية و المدرسة الإسلامية.

أسئلة الدراسة :

1. ما وجهة نظر ابن سينا حول الأصول الفكرية للتربية المتمثلة في مفهومه للذات الإلهية، ومدى انسجامها مع مفهوم المثالية الافلاطونية، والواقعية الأرسطية و المدرسة الإسلامية ؟
2. ما وجهة نظر ابن سينا حول الأصول الفكرية للتربية المتمثلة في مفهومه للعالم، ومدى انسجامها مع مفهوم المثالية الافلاطونية، والواقعية الأرسطية و المدرسة الإسلامية؟
3. ما وجهة نظر ابن سينا حول الأصول الإنسانية للتربية المتمثلة في مفهومه للنفس الإنسانية، ومدى انسجامها مع مفهوم المثالية الافلاطونية، والواقعية الأرسطية و المدرسة الإسلامية ؟
4. ما وجهة نظر ابن سينا حول الأصول المعرفية للتربية المتمثلة في مفهومه للمعرفة، ومدى انسجامها مع مفهوم المثالية الافلاطونية، والواقعية الأرسطية و المدرسة الإسلامية ؟
5. ما وجهة نظر ابن سينا حول الأصول الفكرية للتربية المتمثلة في مفهومه للنبوة، ومدى انسجامها مع مفهوم المثالية الافلاطونية، والواقعية الأرسطية و المدرسة الإسلامية؟
6. ما وجهة نظر ابن سينا حول الأصول الفكرية للتربية المتمثلة في مفهومه للمعاد، ومدى انسجامها مع مفهوم المثالية الافلاطونية، والواقعية الأرسطية و المدرسة الإسلامية؟

التعريفات الإصطلاحية:

سيرد في هذه الدراسات مجموعة من المفاهيم والمصطلحات، وإن من المفيد تعريفها؛ ليكون القارىء على علم بمدلولها عند الباحث، فأينما ترد هذه المصطلحات يكون المقصود بها في هذه الدراسة ما يلي :

أصول الفكر التربوي عند ابن سينا: هي منظومة الاعتقادات الفكرية والإنسانية و المعرفية. والتي تشكل في مجموعها وجهة نظر الشيخ حول القضايا الوجودية الرئيسة الفيزيقية منها والميتافيزيقية، والتي عليها يرتكز ومنها تنطلق أفكاره التربوية.

الفكر التربوي الإسلامي: مجموعة الحقائق السمعية، والضوابط الفطرية، و الفضائل الأخلاقية، اقتضاها الوحي من المكلفين، بغية جلب منفعة أو درء مفسدة، تكون مضمون عملية التنمية الشاملة والتنشئة المتتابعة للمسلم، وصبغة للمجتمع الإسلامي.

الفلسفة الإسلامية: و هي فلسفة أرسطاطاليسية ممزوجة بالافلاطونية المحدثة أحيانا و بالافلاطونية أحيانا أخرى. و قد تناول هذه الفلسفة بعض المفكرين الإسلاميين بمنهج تنسيقي، حاولوا في ضوئه التوفيق بين مختلف المذاهب اليونانية، ثم حاولوا التوفيق بينها وبين الإسلام، واصطنعوا في هذا كل وسيلة ممكنة ... وتسمى هذه المحاولة (بالفلسفة الإسلامية) ويسمى أصحابها(بفلاسفة الإسلام)(النشار:1977، 47) .

التربية الإسلامية :هي التنظيم النفسي و الاجتماعي،الذي يؤدي إلى إعتناق الإسلام، و تطبيقه كلياً في حياة الفرد و الجماعة (النحلاوي:بدون تاريخ،21) .

المدرسة الإسلامية:هي ما جاء به القرآن الكريم وما بلغه الرسول الأمين وما أجمع عليه علماء الدين.

الفلسفة:اختلفت الآراء و التعريفات في تحديد مفهوم الفلسفة، و قد اقترح (هارلود بارو) عدة وجوه لمفهوم الفلسفة :

الفلسفة على أنها دراسة الحقيقة، أو المبادىء الضمنية للمعرفة.

الفلسفة على أنها دراسة لمعظم الأسباب العامة، و المبادىء للكون .

الفلسفة على أنها دليل الحياة كما تراه.

فالفلسفة ليست مجالا ضيقا للدراسة، بل هي واسعة جداً؛ لذلك يمكن أن تكون صعبة التحديد و الاستيعاب... وقد ذهب(راندولف ويبستر) إلى أن المعنى الأصلي للفلسفة هو حب الحقيقة أو حب الحكمة(FREEMAN:1987.154).

الحكمة : علم يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية ؛ فهي علم نظري غير آلي(الجرجاني:1983، 91) .

فلسفة التربيـــة : هي الإطار العام من الآراء و المعتقدات الفلسفية التي تدور حول الإنسان و حول العالم الذي يعيش فيه ، و التي توجه عملية تربية هذا الإنسان و توحدها و تحدد أهدافها و مناشطها (الفنيش:1991 ،110).

الفلسفة الواقعية : تقوم هذه الفلسفة على أساس أن المادة هي الحقيقة الأوليـــة، وأن العـــالم تسيره قوانين ثابتة، و وظيفة الإنسان معرفة هذه القوانين، إلا أن الواقعيـــة القديمـــة و التـــي تزعمها أرسطو ركزت على المبادىء و القواعد و القوانين، وكان هدفها إيجاد تفسيرات عامة و شاملة (المصدر السابق،111). وقد نسبت هذه الفلسفة في بداية عهدها إلى أرســـطو(384-322 ق.م) حين اختلف مع معلمه افلاطون بثنائية العالم أو الكون، حيث قـــال بـــأن الحقـــائق مصدرها العالم الواقعي أو الحسي فلا تستقى من عالم الخيال أو العـــالم المثـــالي. وإن هـــذه الحقائق تختبر و تكتشف من خلال الحياة الواقعية للفرد(أبو جلالة و العبـــادي:2001، 226).

الفلسفة المثالية: تقوم هذه الفلسفة على أساس أن العقل سبيل تذكر المثل والحقائق الثابتة التي وُشِجت عليها النفس الناطقة في عالمها الأول (عالم المثل) قبل هبوطهـــا إلـــى البـــدن. و أول مفكريها هو سقراط ،إلا أنها أشتهرت و نمت على يد افلاطون.

الفلسفة المشائية:هي فلسفة المشائين أرسطوطاليس وحوارييه وأنصاره وتلاميذه ... فقد كان أرسطو يعلم في مدرسته الشهيرة تلامذته ويحاضرهم ويناقشهم وهو يقطع الممشى جيئة وذهاباً ... فجمع بين المشي والرياضة . والفلسفة المشائية هي الأرسطية . أي فلسفة ارسطو ومـــن أخذوا عنه وتلقوا عليه واستخدموا مفاهيمه ومناهجه. وأشهر هؤلاء من المـــسلمين الكنـــدي ، وابن سينا، وابن ماجه، وابن رشد(الحنفي:2000، 801).

وجوب الوجود: هو استغناء الموجود بالذات بوجود عينه، أو استغناؤه تعالى في الموجودية في الخارج عن غيره، والوجوب بالغير هو الذي للذات باعتبار غيره (المصدر السابق:931).

الكمال: ما يتم به الشيء إما في ذاته ويسمى كمالاً أول، ونوعاً إذا به يـــصير الـــشيء نوعـــاً بالفعل، وإما ما في صفاته ويسمى كمالاً ثان، وهو الكمال الذي يلحق الـــشيء لا يكمـــل فـــي الصفات إلا بها، فالكمال الأول يتوقف عليه الذات والكمال الثاني يتوقف على الـــذات. أمـــا الكمال الصناعي فهو ما يحصل بالصُنع، والكمال الطبيعي ما لا دخل للصنع فيـــه، والكمـــال الآلي ما يحصل بالآلة(المصدر السابق).

المادة : عبارة عن أحد جزأي الجسم، و هو محل الجزء الأخر منه (ابن سينا المشار له في الأعسم:1985، 370).

الصورة: أحد جزأي الجسم، وهو محل الجزء الآخر منه. و هي بمنزلة شكل السرير بالنسبة إلى السرير(المصدر السابق).

الجسم: عبارة عن المؤلف من جوهرين فردين فأكثر(المصدر السابق).

الروح: جسم لطيف بخاري منشؤه القلب، وهو منبع الحياة والنفس(المصدر السابق).

النفس: كمال أول لكل جسم طبيعي من شأنه أن يفعل أفعال الحياة. و هذا رسم النفس على وجه تشترك فيه النفس الفلكية والنباتية والحيوانية والإنسانية. إن قلنا: إن ما لكل واحد من الأفلاك له؛ وإلا فالنفس الفلكية خارجة عنه. وإذ ذاك فإن قيدت الرسم المذكور بالنمو والتغذية والولادة كان رسماً للنفس النباتية، وإن قيدته بالإدراك والحركة كان رسماً للنفس الحيوانية وإن قيدته بالنظرية والعملية كان رسماً للنفس الإنسانية(المصدر السابق).

التناسخ: هوالاعتقاد بأن النفس تنتقل من بدن إلى بدن أخر، إما أعلى من بدنها الأول أو أدنى، لتنعم أو تُعذّب، جزاءً على سلوك صاحبها الذي مات. والغرض من التناسخ هو امتحان النفس حتى تكتسب ما ينقصها من الكمال وتصبح مجّردة من التعلق بالأبدان(الحاج:2000، 156).

الجوهر : وهو ما قام بنفسه ، ويقابله العَرَض وهو ما يقوم بغيره كالبياض والطُول والقِصَر، والجوهر على نوعين : جواهر في أجسام، وجواهر ليست بأجسام، والجواهر التي ليست بأجسام أولى بالوجود من الجواهرالتي هي أجسام ... أما الجواهرالمفارقة فهي في قمة الوجود وهي ليست أجساماً ولا أجزاء في أجسام، ومع ذلك فلا بد من وجودها. وهذه الجواهر المفارقة وإن كانت في قمة الوجود فإنها في مراتب متفاوتة، ولهذا كانت العقول المفارقة في مراتب متفاوتة، و بعضها علة لبعض(شيخ الأرض:1967، 180).

العلة: كل ما يصدر عنه أمر آخر بالاستقلال أو بوساطة انضمام غيره إليه فهو علة لذلك الأمر معلول له. وهي علة فاعلية، أو مادية، أو صورية، أو غائية. والعلة من كل شيء سببه (مجمع اللغة العربية : بدون تاريخ، 624)"والعلة ليست من شأنها أن تتقدم المعلول بالزمان، بل في الوجود والذات ... والتقدم على المعلول بالذات هو نفس العلية. ووجودها غير مستفاد من المعلول"(ابن سينا:1973، 143،39) .

الهَيُولى : بضم الياء مخففة أو مشددة، مادة الشيء التي يصنع منها، كالخشب للكرسي والحديد للمسمار، والقطن للملابس القطنية. وعند القدماء :هو مادة ليس لها شكل ولا صورة معينة،

قابلة للتشكيل والتصوير في شتى الصور، وهي التي صنع الله تعالى منها أجزاء العالم المادية(المادة كلها معرَّبة)(مجمع اللغة العربية: بدون تاريخ، 1004).

القديم: قد يطلق على ما لا علة لوجوده كالباري تعالى. وعلى ما لا أول لوجوده وإن كان مفتقراً إلى علة كالعالم على أصل الحكيم(ابن سينا:المنشور في الأعسم:1985، 383).

الحادث: قد يطلق ويراد به على ما يفتقر إلى العلة، وإن كان غير مسبوق بالعدم كالعالم. وقد يطلق على ما لا لوجوده أول. وهو مسبوق بالعدم.

فعلى هذا يكون العالم إن سمي عندهم قديماً، فباعتبار أنه غير مسبوق بعدم وإن سمي حادثاً فباعتبار أنه مفتقر إلى العلة في وجوده(المصدر السابق).

عقل بالفعل : هو أن تصدر النظريات مخزونة عند قوة العاقلة بتكرار الاكتساب . بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تحشم كسب جديد(الحنفي :2000، 538) .

عقل بالقوة: هو العقل لم يكتسب فيه شيء بعد، وهو يخرج إلى الفعل بسبب عقل بالفعل (المصدر السابق) .

العقل المفارق: لا يعقل إلا ذاته، وأنه بعقل ذاته يعقل جميع الموجودات (المصدر السابق،540)

الوهم: إدراك حسي مشوّه للواقع. ويطلق الوهم على كل خطأ في الإدراك، أوالحكم، أو الاستدلال(الحاج:2000، 675).

حدود الدراسة:

يُشار إلى أن نتائج هذه الدراسة لا يمكن تعميمها على الاتجاه الفلسفي برمته، لاختلاف الفلاسفة في عقائدهم الفلسفية، كما تقتصر الدراسة على معالجة الأصول الفكرية و الإنسانية و المعرفية للتربية عند ابن سينا.

الفصل الثاني :
الأدب النظري والدراسات السابقة

الفصل الثاني:

الأدب النظري و الدراسات السابقة

تناولت أدبيات التربية من ناحية، و الفلسفة من ناحية أخرى، و المصنفات الإسلامية موضوع الفكر التربوي عند ابن سينا و أصوله الفلسفية، قديما و حديثا، ومن جوانب مختلفة. وفي هذا الفصل نعرض لأبرز وأهم الأدبيات و الدراسات السابقة ذات الصلة بموضوع الدراسة. و لكن قبل هذا من المهم أن يعرض في هذا المقام لشيء من سيرة علم موضوع الدراسة و محورها ابن سينا.

اسمه ولقبه وكنيته:

ابن سينا هو العلامة الشهير الفيلسوف الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله ابن الحسن بن علي بن سينا البلخي ثم البخاري صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق ... قال ابن خلكان في ترجمة ابن سينا: اغتسل وتاب وتصدق بما معه على الفقراء وردَّ المظالم وأعتق مماليكه وجعل كل ثلاثة أيام يختم ختمة ثم مات بهمذان يوم الجمعة في شهر رمضان ، سنة ثمان وعشرين وأربع مئة قال ومولده في حضر سنة سبعين وثلاث مئة ، قلت إن صحَّ مولده فما عاش إلا ثمانيا وأربعين سنة وأشهرا (الذهبي:1982، 17/531).

و "ليس هناك اتفاق على تاريخ ميلاده بين الرواة والباحثين؛ فقد ذكر من أرّخوا له تواريخ مختلفة لميلاده تتراوح بين عام363هـ وعام 375هـ" (شيخ الأرض:1967، 73).

سيرته الذاتية:

ومن الملفت للنظر أن الشيخ الرئيس يقدّم بنفسه سيرته الشخصية. ويمليها على صاحبه أبو عبيد الجوزجاني، وهو بهذا يختصر علينا عناء البحث في أحواله خصوصا في طفولته ويفوعته.

حيث يعرّف بأبيه وأمه ومولده فيقول:" إن ابي كان جلاً من أهل بلخ (كانت القصبة السياسية لولاية خرسان) وانتقل منها إلى بخارى (مدينة في أوزبكستان) في أيام نوح بن منصور (هو نوح الثاني ابن منصور 976هـ _997هـ جلس على العرش وهو في الثالثة عشرة من عمره فتولت الحكم أمه مع الوزير أبي الحسين عبد الله العتيبي. ولم يتمكن من إخضاع أمراء الأقاليم) وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها أفنشة، وتزوج منها أبي بوالدتي وقطن بها وسكن، وولدت منها بها، ثم ولدت أخي، ثم انتقلنا إلى بخارى"(ابن أبي أصيبعة1965، 437).

ويتابع الشيخ الرئيس سرد سيرته الذاتية ويضمن كلامه دلائل فطنته ونبوغه من ناحية واعتزازه بنفسه من ناحيه أخرى، فمن ذلك قوله: "وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب، حتى كان يقضى مني العجب ... ثم ابتدأت بكتاب ايساغوجي على الناتلي(هو أبو عبدالله الناتلي شيخ ابن سينا). ولما ذكر لي حد الجنس، أنه هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو، فأخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله، وتعجب مني كل العجب، وحذر والدي من شغلي بغير العلم، وكان أي مسألة قالها لي أتصورها خيراً منه، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه، وأما دقائقه، فلم يكن عنده منها خبرة " (المصدر السابق،437)

ولعلك تجد في كلام ابن سينا عن نفسه شيئاً من المبالغة في الوصف فهو يصف نفسه وكأنه ختم العلوم في مرحلة مبكرة من عمره، فيقول:"... وكذلك استحكم معي جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنساني، وكل ما عملته في ذلك الوقت فهو كما عملته الآن لم أزدد فيه إلى اليوم"(المصدر السابق،438) ثم يقول في موضع لاحق "فلما بلغت ثماني عشرة سنة من عمري، فرغت من هذه العلوم كلها. وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه اليوم معي أنضج، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء" (المصدر السابق،439).

كما نجد في سيرة الشيخ الرئيس أنه كانت تتجاذبه نزعتان إحداهما: دينية، فيقول: "وكلما كنت أتحيّر في مسألة ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس، ترددت إلى الجامع، وصليت وابتهلت إلى مبدع الكل، حتى فتح لي المنغلق، وتيسر المتعسر" والثانية: نزعة نفسية مزاجية. فيقول:"... فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليّ قوتي ثم أرجع إلى القراءة" (المصدر السابق:438) وليست هنا بصدد ذكر شيء من شعره في تمجيد الخمرة فالمقام يضيق.

إن أبرز ما ينماز به الشيخ الرئيس قلة شيوخه الذين تلقى منهم علومه كأبي عبد الله الناتلي وإسماعيل الزاهد، وقد حكى أنه قد فاقهم في صغره في علومهم مما يدل على نبوغه كما تقدم. ولكن ثمة مصدر آخر استقى منه علومه وهي مكتبة سلطان بخارى نوح بن منصور. إذ يقصُّ حكايته قائلاً:"وكان سلطان بخارى في ذلك الوقت نوح بن منصور، واتفق له مرض أتلج الأطباء فيه، وكان اسمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة فأجروا ذكري بين يديه وسألوه إحضاري. فحضرت وشاركتهم في مداواته، وتوسمت بخدمته، فسألته يوماً الأذن لي فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض، في بيت منها كتب العربية والشعر، وفي آخر الفقه، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد. فطالعت

فهرست كتب الأوائل، وطلبت ما احتجب إليه منها، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط، وما كنت رأيته من قبل ولا رأيته أيضا من بعد، فقرأتُ تلك الكتب وظفرت بفوائدها، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه، فلما بلغت ثماني عشرة سنة من عمري فرغت من هذه العلوم كلها"(ابن أبي أصيبعة:1965، 439) بيد أن هذه المكتبة الكبيرة ذات الكتب القيمة قد احترقت بعد أن قرأها ابن سينا، وأشيرَ بأصابع الاتهام إلى الشيخ الرئيس، وأن دافعه كان الاستئثار بما اطلع عليه من العلوم، فلا يقف على نفائس هذه المكتبة أحد غيره.

وكان ابن سينا عالما وفيلسوفا وطبيبا وشاعرا، ولقّب بالشيخ الرئيس والمعلم الثالث بعد أرسطو والفارابي، كما عرف بأمير الأطباء وأرسطو الإسلام، وكان سابقا لعصره في مجالات فكرية عديدة، ولم يصرفه اشتغاله بالعلم عن المشاركة في الحياة العامة في عصره؛ فقد تعايش مع مشكلات مجتمعه، وتفاعل مع ما يموج به من اتجاهات فكرية... وتقلد الوزارة مرتين.

وكان لذلك كله أبلغ الأثر في إضفاء المسحة العقلية على آرائه ونظرياته، وقد انعكس ذلك أيضا على أفكاره وآثاره ومؤلفاته ، فلم يكن ابن سينا يتقيد بكل ما وصل إليه ممن سبقوه من نظريات، وإنما كان ينظر إليها ناقدا ومحللا، ويعرضها على مرآة عقله وتفكيره، فما وافق تفكيره وقبله عقله أخذه وزاد عليه ما توصل إليه واكتسبه بأبحاثه وخبراته ومشاهداته، وكان يقول: إن الفلاسفة يخطئون ويصيبون كسائر الناس، وهم ليسوا معصومين عن الخطأ والزلل(حلبي:2006، 2)

و يرى بعض المفكرين المعاصرين أن" أول من برع في علم النفس والتحليل النفسي، منذ عشرة قرون ابن سينا أي قبل (سيجموند فرويد) مؤسس (مدرسة التحليل النفسي) بأكثر من ثمانية قرون، كما برع في الطب والفلسفة فكان أول مكتشف للتخدير لإجراء العمليات الجراحية وأول من اخترع الحقن تحت الجلد لعلاج المريض وكتبه في الطب تعد المرجع الأول في كليات الطب في أوروبا حتى نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، وفلسفات ابن سينا تعد المرجع الأول لكافة الجامعات الكاثوليكية إلى يومنا هذا، وكان يعتمد طريقة التحليل النفسي في علاجه للأمراض النفسية والعقلية واستطاع أن يشفي جميع الحالات التي دونت في كتبه لبراعته في استخدام طريقة التحليل النفسي" (الطحلاوي:2006، 4) .

قصة وفاته:

يروي أبو عبيد الجوزجاني قصة وفاة الشيخ الرئيس قائلا:"وكان الشيخ قوي القوى كلها، وكانت قوة المجامعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب. وكان كثيرا ما يشتغل به فأثر في مزاجه. وكان الشيخ يعتمد على قوة مزاجه. حتى صار أمره في السنة التي حارب فيها علاء

الدولة تاش فراش على باب الكرخ إلى أن أخذ الشيخ قولنج (مرض معوي مؤلم يصعب معه خروج البراز والريح، وسببه التهاب القولون: مجمع اللغة العربيـة: بـدون تـاريخ،767). ولحرصه على برئه إشفاقاً من هزيمة يدفع إليها. ولا يتأتى له المسير منها مع المرض حقـن نفسه في يوم واحد ثمان كرات، فتقرح بعض أمعائه وظهر به سحج (تقـشر) وأحـوج إلـى المسير مع علاء الدولة فاسرعوا نحو ايذج فظهر به هناك الصرع (علة في الجهاز العـصبي تصحبها غيبوبة وتشنج في العضلات . المصدر السابق :521)الذي يتبع علة القولنج ، ومـع ذلك كان يدبر نفسه ويحقن نفسه لأجل السحج ولبقية القولنج، فأمر يوماً باتخاذ دانقين من بزر الكرفس (القطن) في جملة ما يحتقن به وخلطه بها طلباً لكسر الرياح، فقصد بعض الأطبـاء الذي كان يتقدم هو إليه بمعالجته، وطرح من بزر الكرفس خمسة دراهم لست أدري أعمد فعله أم خطأ لأنني لم أكن معه. فازداد السحج به من حدة ذلك البزر. وكان يتناول المثرود(لعلـه يريد: الخبز يفتُّ ثم يبلل بالمرق. المصدر السابق:95) بطوس لأجل الصرع، فقـام بعـض غلمانه وطرح شيئاً كثيراً من الأفيون فيه (وهي عصارة الخشخاش تستعمل للتنويم والتخدير. المرجع السابق:22). وناوله فأكله، وكان سبب ذلك خيانتهم في مال كثير من خزانته، فتمنوا هلاكه ليأمنوا عاقبة أعمالهم. ونقل الشيخ كما هو إلى أصفهان، فاشتغل بتدبير نفسه، وكان من الضعف بحيث لا يقدر على القيام فلم يزل يعالج نفسه حتى قدر على المشي وحضر مجلـس علاء الدولة. لكنه مع ذلك لا يتحفظ، ويكثر بالتخليط في أمر المجامعة، ولم يبرأ من العلة كل البرء، فكان ينتكس ويبرأ كل وقت، ثم قصد علاء الدولة همدان فسار معه الشيخ فعاودته في الطريق تلك العلة إلى أن وصل إلى همدان، وعلم أن قوته قد سقطت، وأنهـا لا تفـي بـدفع المرض فأهمل مداواة نفسه وأخذ يقول: المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عـن التـدبير، والآن فلا تنفع المعالجة. وبقي على هذا أياماً، ثم انتقل إلى جوار ربه. وكـان عمـره ثلاثـاً وخمسين سنة، وكان موته في سنة ثمان وعشرين وأربعمائه، وكانت ولادته في سنة خمـس وسبعين وثلثمائه (ابن ابي أصبعية:1965، 444-445).

أبرز الحركات والتيارات الفكرية المعاصرة:

عاش ابن سينا في العصر العباسي الثاني، وهو عصر التراجع و الانحـدار الـسياسي، والازدهار والتنوع الثقافي والثراء الفكري، ومن الجدير في هذا السياق أن نعـرض لأبـرز الإتجاهات و الحركات الفكرية، والتي كان لها أثرها في تشكيل فلسفة الشيخ الرئيس ودفعـه للإيمان بعقيدته الفلسفية. وكان قد سبقه إلى الاعتقاد بهذه الفلسفة بعـض علمـاء المـسلمين كالكندي والفارابي، والذين تأثر بهم الشيخ الرئيس أيضا أيّما تأثر،حتى وصفت السينوية بأنها

مجرد امتداد للفارابية."ولكن الجانب الفلسفي في فكر ابن سينا لم يكن مرتبطاً بالفارابي وحده، فلقد كان يمت بصلة وثيقة –عضوية ربما– إلى فلسفة الإسماعيلية ومن خلالها بالهرمسية. وابن سينا يعترف بذلك بنفسه، فقد ذكر في سيرته الذاتية التي رواها عنه تلميذه الجوزجاني أن أباه كان من دعاة الإسماعيلية وأنه كان يحضر مناقشات الإسماعيليين حول قضايا العقل والنفس وغيرها، وأنه دُعي إلى الانخراط في سلك الحركة الإسماعيلية. فيقول الشيخ الرئيس: وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين ويعدُّ من الإسماعيلية وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم وكذلك أخي. وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي، وابتدأوا يدعونني أيضاً إليه"(ابن أصبعية:1965، 437) ومن دون شك فإن نشوء ابن سينا في بيت علم إسماعيلي سيجعل دراسته الفلسفية في شبابه متأثرة بالفلسفة الإسماعيلية ذات الأصول الهرمسية الواضحة. ومعروف أن ابن سينا درس في شبابه رسائل إخوان الصفا ذات التوجه الإسماعيلي والمضمون الهرمسي، ويبدو أنه قد تعرف مباشرة على الكتابات الهرمسية في أصولها، الكتابات المنسوبة إلى هرمس واسقليبيوس كما أن ابن سينا قد حاول – قصد ذلك أم لم يقصده – الجمع والتوفيق بين أربعة عناصر متنافرة بل متعارضة: علم الكلام، التصوف، الفلسفة الأرسطية (=الفارابي)، والفلسفة الإسماعيلية الهرمسية. ومن هنا شهرته بين أوساط المتكلمين والمتصوفة الفلاسفة والإسماعيلية. ومن هنا أيضاً اختلاف الناس فيه وتعدد اتجاهات اتباعه ومعارضيه سواء بسواء(الجابري:المنشور في معهد الإنماء العربي:1988، 790/2).

علم الكلام:

ويسمى كذلك بأصول الدين، وسماه أبو حنيفة بالفقه الأكبر... وموضوعه اثبات العقائد الدينية المتعلقة بالله وصفاته وأفعاله، وما يتفرع عن ذلك من مباحث في النبوة و المعاد؛ وهو علم يقتدر معه على على اثبات العقائد الدينية على الغير بايراد الحجج ودفع الشبه. ويمتاز علم الكلام عن علم الجدل أن الأخير لا اختصاص له بإثبات هذه العقائد، ويمتاز عن العلم الإلهي على اعتبار أن البحث فيه على قانون الإسلام لا على قانون العقل. وفائدة هذا العلم وغايته الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وأن تُبتنى عليه العلوم الشرعية فإنه أساسها.

وكان علم الكلام إسلاميا خالصا حتى القرن الخامس، وبعد ذلك خالطته عناصر يونانية، وامتزج بالعلوم الفلسفية، فقاوم الفقهاء فلاسفة المتكلمين، واعتبروهم من المبتدعة، ولكن المتكلمين الذين اتجهوا هذه الوجهة الفلسفية والميتافيزيقية اضطرتهم إلى ذلك حاجتهم

للرد على آباء المسيحية الذين هاجموا الإسلام بأقوال وتفسيرات من كتابات المسلمين أنفسهم. وتعد المعتزلة من الفلاسفة المتكلمين(حنفي:2000، 558).

الإسماعيلية:

فرقة شيعية أوقفت تسلسل الأئمة عند اسماعيل ابن جعفر الصادق."وتقسم العقيدة الإسماعيلية قسمين: الظاهر والباطن. فالظاهر هو كل ما يتعلق بالسلوك الخارجي والعلاقات بين البشر، والباطن ومعناه أن للآيات المنزلة والعقائد معنى باطناً لايعرفه إلا الإمام والمقربون إليه. وقد تمسك الإسماعيليون بالمبدأ القائل بأن لا ظاهر بدون باطن يقابله، كما أنه لا باطن بدون ظاهر يقابله. وهذا ما جعل الإسماعيلية تُعرف باسم الباطنية.

وفي الفلسفة الإسماعيلية هناك (عالمان):العالم الأكبر والعالم الأصغر.أما طريقة حدوث هذا العالم الأكبر، فمن فيض أزلي: أصل الوجود واحد وهو أمر الله أي كلمته وأول ما صدر عن الله بدون توسط هو العقل الكلي وكل ما عدا ذلك بتوسط، وعن العقل الكلي صدرت النفس الكلية. وعن النفس الكلية صدرت الهيولى الكلية. وقد حاولت الإسماعيلية أن تشرح الآيات القرآنية على ضوء التعاليم الفلسفية التي كانت قد انتشرت في عصرهم ولا سيما الفلسفة الاسكندرانية، وقد أضافت إلى تعاليم أفلوطين الكثير من المذاهب الفيتاغورية المدنية. وعناصر عديدة اقتبسوها من الزدكية والمانوية والمسيحية. وقد أدخلوا على تعاليمهم أفكاراً اقتبسوها أيضاً من الغنوصية وعلم التنجيم"(الحاج:2000، 38).

إخوان الصفا :

تألفت هذه الجماعة في القرن الرابع الهجري (القرن العاشر للميلاد) وكان موطنها البصرة، ولها فرع في بغداد...وكان اخوان الصفا يحاولون توفيق الفلسفة اليونانية التقليدية وظاهر الشريعة الإسلامية في تأويل الآيات والأحاديث على ما يناسب عقائدهم، ويميلون في رسائلهم إلى العلوية ميلاً ظاهراً، ولا يتعصبون لمذهب على آخر، بل يقبلون جميع المذاهب والأديان، وقادهم ذلك إلى القول بصحة الأديان جميعاً، مشيرين برموز لا يطمئن إليها رجال الدين، بل يجدون فيه إلحاداً، وخروجاً على العقيدة الإسلامية(البستاني: مقدماً لرسائل اخوان الصفا:1992، 10/1).

"وقد كتم هؤلاء الإخوان أسماءهم، وعددهم، وبدء نشاطهم ... كما امتنعوا عن ذكر مكان أو أمكنة حياة مؤلف أو مؤلفي ما وصلنا من آثارهم. وهي تشتمل على نوعين من الرسائل: رسائل بثوها في الوراقين و وهبوها للناس عامة كما يقول أبو حيان وهي التي

تعرف باسم (رسائل إخوان الصفا) ... و رسالة أخرى مكتوبة عرفت باسم (الرسالة الجامعة) ... وقد تحدث الإخوان أنفسهم عن علاقة هذين النوعين من رسائلهم، فقالوا: هذه فهرست رسائل اخوان الصفا، وخلان الوفا، وأهل الحمد وأبناء العدل، يجمل معانيها وماهية أغراضهم فيها، وهي اثنتان وخمسون رسالة في فنون العلم، وغرائب الحكم، وطرائف الأدب، وحقائق المعاني، عن كلام الخلصاء الصوفية،(وهم في الأرجح يقصدون جماعتهم). ثم قالوا: وتليها الرسالة الجامعة لما في هذه الرسائل المتقدمة كلها المشتملة على حقائقها بأسرها والغرض منها إيضاح حقائق ما أشرنا إليه ونبهنا في هذه الرسائل عليه... وهي رسالة في تهذيب النفوس وإصلاح الأخلاق. وبذلك يكون مجموع الرسائل ثلاثا وخمسين رسالة "توصل إلى السعادة الكبرى والجلالة العظمى، والبقاء الدائم، والكمال الأخير"(معهد الإنماء العربي:48،1988).

وخلاصة القول:

عاش ابن سينا في بيئة مضطربة سياسياً، تعجُّ بالحركات والفرق السياسية والدينية، وتتجاذب منها اتجاهات ثقافية شتى، وتتنازع فيها مذاهب إعتقادية متضاربة. وتدور في وسطها حركة نقل(ترجمة من الثقافات الأجنبية) واسعة.

كما اختلط في هذه البيئة فلسفة المسلمين الوافدة ذات الأصول الإغريقية بعلم الكلام، ليمتزج بمسائل التصوف الإسلامي. في خضم هذا البحر الثقافي المتلاطم نشأ ابن سينا وترعرع، ومن هذه البيئة اكتسب علومه، والتقط من قمة ما وصلت إليه البشرية من معرفة آنذاك.

وهكذا كانت "فلسفة ابن سينا قد اهتمت بقضايا علم الكلام ومسائل التصوف إلى جانب القضايا الفلسفية (البحتة)، ومن هنا كانت السينوية فلسفة توفيقية تمزج الكلام بالفلسفة وتمزج الفلسفة بالتصوف، أما هدفها فهو تأسيس كل من علم الكلام وقضايا التصوف تأسيساً فلسفياً، وبعبارة أخرى توظيف الفلسفة والمنطق في كل من علم الكلام والتصوف" (الجابري المنشور معهد الإنماء العربي:1988، 79/2).

وقد نزع الشيخ الرئيس إلى تجديد الفلسفة اليونانية وتكوين فلسفة خاصة به ، وهي الفلسفة التي يُشار إليها في هذه الدراسة باسم الفلسفة السينوية. فقد درس علوم الفلسفة تلك الدراسة التي لم تتهيأ لغيره في عصره، حتى وصل فيها إلى رتبة الاجتهاد والتجديد وخرج فيها من دائرة التقليد، وكان يقول: " حسبنا ما كُتِب من شروح لمذاهب القدماء، فقد آن لنا أن

نضع فلسفة خاصة بنا " ومما يذكر له أيضا في نزعته إلى التجديد في الفلسفة ما جـاء فـي مقدمة كتابه" منطق المشرقيين" فقد قال فيها :"وبعد... فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلف البحث فيه ، لا نلتفت فيه لفتة عصبية أو هوى أو عادة أو إلف، ولا نبالي مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم، ولما سُمع منا من كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ولم يُنـل رحمـة سواهم، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم- يقصد أرسطو..."(الصعيدي:1996، 142).

بيد أن الشيخ الرئيس قد لاقى بعقيدته الفلسفية ضربا من الموالاة والتأييد حينـا، ومـن الهجوم و المعارضة الفكرية أحيانا، ليس من قِبل الاتجاهات المعارضة للفلسفة عموماً فحسب، بل من قِبل أعلام الاتجاه الفلسفي ذاته. وفي الصفحات القادمة ضمن هذا الفصل أعرض لطائفة من أبرز أدبيات تراثنا الفلسفي و الإسلامي والمؤلفات والدراسات المعاصـرة التـي تناولـت الأصول الفكرية و الفلسفية عند ابن سينا المؤيدة منها و المعارضة كلٌ على حده.

وقبل الإستغراق في البحث، وبعد التعريف بابن سينا وعرض سيرته باختصار، رأيـتُ أن أذكر ترجمة لحياة اثنين من أكابر أساطين الفلسفة اليونانية هما افلاطـون زعـيم المدرسـة المثالية، وأرسطو زعيم المدرسة الواقعية، موضوع المقارنة في هذه الدراسة.

ولد **افلاطون** في عام (428 ق.م) لأبوة أثينية بارزة. وبعد فترة قليلة من موت بريسلس وقع تحت تأثير سقراط وهو في عز الشباب. وعند موت سقراط في عام (399ق.م) تعهّد افلاطون بأن يبرز ذاكرته وأن يواصل عمله. بتوثيق محاوراته الجدية التي كانت تـنمُّ عـن مـشاعر مخلصة تجاه سيده سقراط... وتوفي في عام(348ق.م) في عمر الثمانين(Allen:1985.20).

واحداً من تلاميذ افلاطون، هو **أرسطو** (384-322ق.م) ولد في ستاجيرا الأيونية في شمال اليونان وكان والده طبيباً في النقابة الطبية. رفض ارسطو وجهات نظر معلمه. وطور نظرية ميتافيزيقية وجدت المميزات الأساسية للحقيقة في العالم الطبيعي وفي عمليـة التغيـر، درس أرسطو في أكاديمية افلاطون حوالي عشرين عاماً التي التحق فيها وهو في السابعة عشرة من عمره. قبل أن يتركها متوجها إلى العلوم الطبيعية ، و خاصة علم الأحياء (البيولوجيا) . ولعدة سنين جمع وحلل نماذج الكائنات الحية الطبيعية. وعندما فتح المقدونيون أثينا عـاد ارسـطو ليؤسس مدرسته الخاصة (اليسيوم). و بقي أرسطو في الأكاديمية بعد وفـاة افلاطـون عـشر سنوات أخرى مما يدل على إخلاصه واحترامه لأستاذه وإن خالفه فـي الـرأي. إن الـصفة المميزة لأرسطو أنه فيلسوف قوي في المفهوم العام، لم يؤمن بأن هذا العالم شيء سوى أنـه حقيقة واقعية تماماً وأن الفلسفة تجربة لتوضيح طبيعة العالم

(Guthrie: 1975,122,124؛ StrollandPopken:1979,110).

"ولا نزاع في أن أرسطو هو أول من وضع دعائم الميتافيزيقا، حدد موضوعها وذهب إلى أن هناك علما يدرس الوجود من حيث هو، ويرمي إلى المعرفة الشيء في ذاته ، والعلل الأولى والغائية، ويسلم بوجود جواهر غير محسوسة. ووقف عليه كتاباً من أدق كتبه وأعمقها، وأجلها وأخطرها، ويمكن أن يعد بحق خاتمة مذهبه ، وهو ما يسمى بالميتافيزيقا، وما إن ترجم إلى العربية حتى أخذ مفكرو الإسلام يتدارسونه ويتأثرون به وفي رسائل الكندي الفلسفية صدى له ... أما الفارابي فقد خلف رسالة دقيقة تبين "أغراض الحكيم في كل مقالة من كتابه الموسوم بالحروف ... ويعترف ابن سينا أنه قرأ كتاب الميتافيزيقا لأرسطو غير مرة دون أن يخرج منه بطائل، حتى خيّل إلية أنه لا سبيل إلى فهمه. وما أن وقعت في يديه رسالة الفارابي هذه حتى انجلى المبهم وكشف الغامض ... وقد عوّل ابن سينا كثيراً في جمل (الشفاء)على "ميتافيزيقى"أرسطو . ... هذا إلى أنها لم تقف عند آراء أرسطو وحدها بل ضمت آراء أخرى تتعارض معها المعارضة. وعرضت لمشاكل إسلامية كالإمامة والنبوة. وما كان لفيلسوف اليونان أن يلمَّ بها" (مقدمة مدكور على كتاب الشفاء،6-8).

و الآن نستأنف الحديث عن فلسفة ابن سينا و ما لاقته من تأييد أو معارضة، و البداية مع المعارضين.

أولاً : ناقدوه و معارضوه :

ولا شك أن المعارضين قد سلكوا طرقاً مختلفة و اتجاهات شتى في مهاجمة و نقد الفلسفة السينوية، نذكر منها:

1.أدبيات العلماء القدماء المعارضين للفلسفة عامة، وللفلسفة السينوية خاصة:

أستهل حديثي مع أشد المعارضين للفلسفة السينوية تلك الفلسفة التي سار على نهجها الشيخ واستقى أصولها من فلسفة الكندي والفارابي واللذين أخذا أساسياتهاعن حكماء اليونان الأقدمين فتصدى لهذه الفلسفة وهاجمها فلم يكن من المعارضين الناقدين فحسب بل كان محارباً شديداً بدافع عقدي محض ... إنه حجة الاسلام ابو حامد الغزالي. فقد الف بهذا الصدد كتابه المشهور "تهافت الفلاسفة " حمل فيه على الفلاسفة المسلمين حملة شعواء ورأى أنهم "خلعوا بالكلية ربقة – أي عروة – الدين بفنون من الظنون يتبعون فيها رهطا ﴿الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ﴾(الاعراف:45) – ويقصد بهؤلاء

الرهط فلاسفة الأغريق الذين أخذ عنهم الفلاسفة المسلمون مذاهبهم الفلسفية – تجملوا باعتقاد الكفر، تميزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم، وانخراطاً في سلكهم وترفعاً عن مسايرة الجماهير والدهماء (سواد الناس) و استنكافا عن القناعة بأديان الآباء ظناً بأن إظهار التكايس في النزوع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جمال،وغفلة منهم عن الانتقال من تقليد إلى تقليد خُرقٌ وخبال"(الغزالي:1986،10–11).

ثم يخص الغزالي فلاسفة المسلمين بذكر أشخاصهم فيقول "وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الاسلام (الفارابي أبو نصر) و (ابن سينا) فلنقتصر على إبطال ما اختاره ورأياه الصحيح من مذاهب رؤسائهم في الضلال " (المصدر السابق: 12،13). ثم أشار إلى القسم الذي سيعمد إلى إبطاله وهو " ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين، كالقول في حدوث العالم، وصفات الصانع، وبيان حشر الأجساد والأبدان وقد أنكروا جميع ذلك. فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن نظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه " (المصدر السابق: 15) هذا وقد تضمن "تهافت الفلاسفة " عشرين مسألة أظهر فيها الغزالي تناقض مذهب الفلاسفة – وابن سينا منهم الرئيس – وسنشير إلى أبرز ثلاث مسائل منها وأهمها،ما كفّر فيها الغزالي الفلاسفة و أخرجهم من ملة الاسلام، و هذه المسائل هي:

المسألة الأولى : إبطال قول الفلاسفة بقدم العالم و أزليته و اثبات أن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، ويستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها و يبتدىء الوجود من حيث ابتدا، و أن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ،و أنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك. وليس ثمة من مانع يحيل ذلك. ثم يعترض عليهم قائلاً "استبعدتم حدوث حادث من قديم، ولا بد لكم من الاعتراف به ؛ فإن في العالم حوادث ولها أسباب، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية، فهو محال، وليس ذلك معتقد عاقل ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع، واثبات واجب وجود هو مستند الممكنات، و إذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها، فيكون ذلك الطرف هو القديم. فلا بد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم " (المصدر السابق:35) .

المسألة الثانية : إبطال قولهم إن الله – تعالى عن قولهم – لا يعلم الجزئيات "و قد اتفقوا على ذلك ، فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، فلا يخفي هذا من مذهبه ، و من ذهب إلى أنه يعلم غيره – وهو الذي اختاره ابن سينا – فقد زعم أنه يعلم الجزئيات علما كليا و مع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات والأرض " (المصدر السابق:125– 126) ويعمد الغزالي إلى الاعتراض على هذا القول متسائلاً : "بم تنكرون على

من يقول إن الله تعالى له علم واحد، بوجود الكسوف مثلاً في وقت معين، وذلك العلـم قبـل وجوده ، علم بأنه سيكون، وهو بعينه عند الوجود، علم بأنه كائن، وهو بعينه بعد الانجـلاء ، علم بالانقضاء . و إن هذه الاختلافات ترجع إلى اضافات، لا توجب تبدلاً في ذات العلم، فلا توجب تغيراً في ذات العالم، فإن ذلك ينزل منزلة الاضافة المحضة، فإن الشخص الواحد يكون عن يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ، ثم إلى شمالك، فتتعاقب عليك الاضافات، و المتغيـر ذلـك الشخص المنتقل دونك ، وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله. فإنا نسلم أنه يعلم الأشـياء بعلم واحد، في الأزل و الأبد و الحال، لا يتغير . و غرضهم نفي التغير، و هو متفق عليـه" (المصدر السابق:129-130)

أما اعتراضه الثاني " هو أن يقال: وما المانع على أصلكم من أن يعلـم هـذه الأمـور الجزئية، وإن كان يتغير؟وهلا اعتقدتم أن هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه ، كمـا ذهـب (جهم) من المعتزلة إلى أن علومه بالحوادث حادثة. وكما اعتقد (الكرامية) من عند آخرهم، أنه محل للحوادث و لم ينكر جماهير أهل الحق عليهم، إلا من حيث أن المتغيـر لا يخلـو عـن التغير، و ما لا يخلو عن التغير و الحوادث ، فهو حادث، و ليس بقديم، وأما أنتم فمـذهبكم أن العالم قديم، و أنه لا يخلو عن التغير، فإذا عقلتم قديماً متغيراً فلا مانع لكم من هـذا الاعتقـاد" (المصدر السابق:131،132).

أما المسألة الثالثة : فكانت في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد و ردّ الأرواح إلى الأبـدان و وجود النار الجسمانية و وجود الجنة و الحور العين و سائر ما وعد به الناس و قولهم إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة من الجـسمانية. وأن ما ورد في الشرع من الصور الحسية ؛ فالقصد به ضرب الأمثال لقصور الأفهـام عـن درك هذه اللذات، فمثّل لهم ما يفهمون، ثم ذكر لهم أن هذه اللذات فوق ما وصف لهم. و يـرد ذلك الغزالي معترضاً عليه بأن ما ورد في الشرع من وصف الجنة والنـار وتفـصيل تلـك الأحوال بلغ مبلغا لا يحتمل التأويل، فلا يبقى إلا حمل الكلام على التلبيس، بتخييـل نقـيض الحق، لمصلحة الخلق و ذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة. وأن ما وعد به من أمور الآخـرة ليس محالاً في قدرة الله تعالى فيجب اجراؤه على ظاهر الكلام، بل على فحـواه الـذي هـو صريح فيه.

وفي اعتراض له في هذا الصدد يسلّم الغزالي بأن الانسان المبعوث لا بـد لـه مـن أن يتخلق ويمر بأطوار مختلفة منذ النطفة حتي يصبح شيخا، وعملية الترقي في هـذه الأطـوار تحصل بمجرد القدرة من غير واسطة أو بسبب من الأسباب فكلاهمـا ممكنـان. و يـرى أن

المقترنات في الوجود، اقترانها ليس على طريق التلازم بل العادات يجوز خرقها، فتحصل هذه الأمور دون وجود أسبابها و يمكن أيضا أن يكون بأسباب، و لكن ليس من شرطه أن يكـــون السبب هو هذا المعهود، بل في خزانة المقدورات عجائب وغرائب لم يّطلع عليها ينكرها مـــن يظن أن لا وجود إلا لما شاهده ، كما ينكر طائفة السحر والمعجزات والكرامات وهي ثابتـــة بالاتفاق بأسباب غريبة لا يُطلع عليها (المصدر السابق:206).

وكان الغزالي قد وضع مقدمة لكتابه "تهافت الفلاسفة" أسماها "مقاصد الفلاسفة "إذ يقـــول فيه: "فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم – أي الفلاسفة – كلاماً وجيزاً مـــشتملاً علـــى حكايـــة مقاصدهم، من علومهم المنطقية والطبيعية والإلهية من غير تمييز بين الحق منها والباطل، بل لا أقصد فيه إلا تفهيم غايات كلامهم ... و أورده على سبيل الاقتصاص و الحكاية مقروناً بما اعتقدوه أدلة لهم ... و سيتضح في كتاب التهافت بطلان ما ينبغي أن يعتقد بطلانه ، ولـــنفهم الآن ما نورده مهملاً مرسلاً من غير بحث عن الصحيح و الفاسد حتى إذا فرغنا منه اســـتأنفنا له جداً وتشميراً في كتاب مفرد نسميه (تهافت الفلاسفة)" (الغزالي(أ):بدون تاريخ،31،32).

أما في كتابه "المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة و الجلال" فقد بيّن الغزالي أنـــه قبل أن يشرع في الرد على الفلاسفة لهدم أركان الفلسفة كان قد سبر أغوارها و فاق علمه فيها أعلم رجالاتها، إذ يقول: " وعلمت أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقـــف علـــى منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته ... و إذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقا. و لم أر أحداً من علماء المسلمين صرف عنايته و همته إلى ذلك " (الغزالي:1994،18) . أما عن الفلاسفة فيقول "فأني رأيتهم أصنافا، و رأيت علومهم أقساما، وهم على كثر أصنافهم يلزمهم وصمة الكفر و الالحاد "(المصدر السابق:18) ثم يؤكد تكفيرهم مرةً أخرى فيقول (..فوجب تكفيرهم أي فلاسفة اليونان و تكفير شيعتهم مـــن المتفلسفة الاسلامين كابن سينا و الفارابي و غيرهم "(المصدر السابق:20) وكان اكثر أغـــاليط الفلاسفة في أقسام علومهم (الإلهيات) و أشار إلى ما أشار إليه في "تهافت الفلاســـفة " حيـــث المسائل الثلاث التي كفرهم بها.

وكما صنّف حجة الاسلام مقاصد الفلاسفة و تهافت الفلاسفة بغية هدم أركان الفلسفة فقـــد صاغ أركان العقيدة الاسلامية عند أهل السنة بأسلوب شامل مختزل حرصا منه و تأكيداً على صفاء عقيدة التوحيد في نفوس المسلمين و رسوخها بحيث لا تهزها رياح الفلسفة و لا تشوبها شوائب أهل الجدل و الكلام.

وكان ذلك في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) الذي اشتمل على أربع تمهيدات بمثابة التوطئة، و على أربعة أقطاب و جملتها مقصورة على النظر في الله تعالى فتناول في القطب الأول النظر في ذات الله تعالى، وفي الثاني : النظر في صفات الله تعالى و أما الثالث : ففي أفعال الله تعالى في حين كان القطب الرابع : في النظر في رسل الله ، من اثبات نبوة محمد ﷺ وفيما ورد على لسانه من أمور الآخرة، وفي الإمامة وشروطها وفي بيان القانون في تكفير الفرق المبتدعة، و في هذا الصدد بين علة تكفيره للفلاسفة إذ يقول: " وهؤلاء إذا أوردوا عليهم آيات القرآن زعموا أن اللذات العقلية تقصر الأفهام عن دركها، فمثل لهم ذلك باللذات الحسية و هذا كفر صريح ، و القول به إبطال لفائدة الشرائع و سد لباب الاهتداء بنور القرآن و استبعاد للرشد من قول الرسل ... ومن كذب رسول الله فهو كافر، و هؤلاء مكذبون ثم معللون للكذب بمعاذير فاسدة، و ذلك لا يخرج الكلام عن كونه كذبا" (الغزالي:1983،157).

ونبقى مع حجة الاسلام الغزالي ؛ فقد عمد أيضا إلى صياغة عقيدة أهل السنة في "كتاب قواعد العقائد" الذي أودعه في مصنفة (إحياء علوم الدين) و قد ضمن قواعد العقائد فصولا أربعة : تناول الفصل الأول ترجمة عقيدة أهل السنة في كلمتي الشهادة. و بيّن في الثاني وجه التدريج إلى الارشاد و ترتيب درجات الاعتقاد، حيث وضع في هذا الفصل شذرات تربوية نفيسة في تنشئة وتربية و إعداد النشء المسلم. كما بيّن حقيقة مهنة المعلم و قدسيتها و أهمية رسالته ، و الأصول التربوية اللازمة لغرس عقيدة التوحيد في نفوس أبناء المسلمين حتى تكون راسخة قوية لا تشوبها شائبة من شوائب الفكر المنحرف الضال . وأما الفصل الثالث فقد أوضح فيه معالم بناء الايمان وأقسام هذا البناء على أركان أربعة يدور كل ركن منها على أصول عشرة. الركن الأول: في معرفة ذات الله تعالى، والثاني : في معرفة صفات الله تعالى والثالث في أفعاله سبحانه و الرابع في السمعيات من اثبات الحشر و النشر و عذاب القبر أما الفصل الرابع من قواعد العقائد فقد عالج فيه مسألة الايمان و الاسلام وما بينهما من علاقة و ما يتطرق إليه من الزيادة والنقصان(الغزالي(ب):بدون تاريخ) .

و ليس بأقل من همة الغزالي في الرد على الفلاسفة كان أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي (1977)في كتابه "كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول " يقول فيه: " وقصدنا فيه الرد على ارسطوطاليس، و من تبعه من فلاسفة المشائين ولم نلتفت إلى الرواقيين لبيان فساد مذاهبهم، و وضوح سقوط أدلتهم. فشننا على رؤساء الفلاسفة الغارة و كلمناهم على موجب اصطلاحاتهم و أغراضهم. فأنصفنا القارة، و كشفنا بعون الله عن تلك

المعايب و خلصنا الصفو عن دنس الشوائب .. و الحمد لله على ما منَ به من تصحيح قبيح ملتهم، و حسم علتهم، و بطلان الشبه التي اعتقدوها أقوى أدلتهم" (المكلاتي:1977، 5).

و قد تولى أبو الحجاج الرد على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم و اعتبرها من أعظم تخييلاتهم، و الرد على قولهم باستحالة عدم العالم، و على قولهم إن النفس الانسانية جوهر قديم بنفسه لا يتجزا و ليست بجسم و لا منطبعة في جسم، و لا متصلة بالبدن، و لا منفصلة عنه كما أن الله تعالى ليس خارج العالم و لا داخل العالم، و في قولهم إن النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها و أنها سرمدية لا يتصور فناؤها. كذلك الرد على الفلاسفة الذين جوّزوا صدور موجود من غير الله تعالى بشرط أن يكون وجود ذلك الغير مسنداً إلى وجود آخر حتى يتناهى إلى واجب الوجود بذاته و هو الله تعالى. و يشير إلى رأي ابن سينا بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد كما بيّن أن الفلاسفة لا تستطيع أن تدل على استحالة كون الباري تعالى جسماً و يبطل أدلة القائلين باختصاص الباري بالجهة ثم يورد أدلة تنزيه الباري عن الجهات ثم يعترض على أدلة الفلاسفة على وحدانية واجب الوجود.

و قد تجاوز الحجاج الرد على الفلاسفة في مسائل أصول الدين إلى أهل الكلام والمعتزلة. و يستمر في تفنيد مزاعم الفلاسفة الذين أجمعوا على استحالة اثبات صفات العلم و الإرادة و القدرة لله تعالى، كما اتفقت عليه المعتزلة، و زعموا أن هذه الأسامي وردت شرعاً، وجوزوا اطلاقها لغة، و لكن ترجع إلى ذات واحدة ولا يجوز إثبات صفة زائدة على الذات كما يجوز في حقنا، و زعموا أن ذلك يوجب كثرة في ذات الباري تعالى، كذلك يرد على قولهم في أن الله تعالى عالم بنفسه واختلافهم في هذا، كما يسعى إلى إثبات أن كلام الله قديم أزلي، ثم يتطرق إلى نظرية الخير و الشر عند الفلاسفة و يقول لهم: " معاشر الفلاسفة : لسنا ننازعكم في اصطلاحكم على الخير ما هو ؟ و أن النظام في العالم متوجه إلى كمال و إنما النزاع بيننا و بينكم في كل ما ثبت في العالم من الاعتقادات الفاسدة، و الجهالات الباطلة، و الأخلاق الذميمة، و الأمور القبيحة أهي خاصة بإرادتنا دون إرادة الباري تعالى و تقدس أم هي مرادة له " و يبدأ بمناقشة قولهم و تفنيده ، ثم يعالج مسألة إنكار النبوات و المعجزات.

ومرة أخرى مع كتاب "تهافت الفلاسفة " ــ وهو كتاب ألف على غرار" تهافت الفلاسفة" للإمام الغزالي السالف الذكرــ ومع مؤلف آخر هو (علاء الدين الطوسي:2004) حيث تناول المسائل الإلهية وما تعلق بها والتي كانت محل نظر الفلاسفة الذين " قد تعمقوا في النظر والاستدلال وجعلوا العقل في حقائق الأمور ــ وإن كانت من الإلهيات ــ حاكماً على الإطلاق، مدركاً بالاستقلال، ولم يلتفتوا إلى ما نطق به الوحي الصريح ، مع أن ما يخالفه ليس مقتضى

النظر الصحيح، فلهذا زلوا في بعض المواضع عن الصراط المستقيم، وضلوا عن الطريق القويم، فأسسوا مباني وأصولا، ووضعوا أبواباً وفصولا، مخالفة لما تطابقت عليه أنظار المليين، وتوافقت عليه أقوال النبيين" (الطوسي:2004، 8).

هذا ويلجأ الطوسي إلى تقسيم المسائل التي خالف بها الفلاسفة أرباب الشرائع إلى أقسام ثلاث، وهي:

القسم الأول: منها ما يرجع الخلاف فيه إلى مجرد الاصطلاح والتسمية، كإطلاق بعضهم اسم الجوهر على الله تعالى، مريداً به للقائم بنفسه، ونحن لا نطلقه عليه تعالى، لأنا نريد بالجوهر المتحيز بالذات، أو الممكن القائم بنفسه، وهو عز شأنه منزه عن التحيز و الإمكان ...وهذا النزاع لفظي لا يفضي إلى مخالفة في المعنى.

القسم الثاني: منها خالف حكمهم فيه ظواهر ما يفهم من الشرائع، لكن لهم عليه أدلة قطعية، ونصوص الشرائع بخلافه غير قطعية ...ككثير من أحكام علم الهيئة مثل كروية السموات والأرض وكيفية نضدها وترتيبها ...

القسم الثالث: ومنها ما خالف حكمهم فيه الشريعة، وليس لهم عليه دليل قطعي وغرضنا الأصلي من وضع هذا الكتاب، الرد عليهم في هذا القسم وهو على وجهين:

الوجه الأول: أن يؤدي حكمهم إلى كفرهم، لمصادمته ما ثبت بالقطع من الشرع، كالحكم بقدم العالم، ونفي المعاد الجسماني. فإن أدلتهم على هذين المطلوبين وأمثالهما – كما ستقف عليه – ضعيفة، وحجج الشرع فيها قطعية.

الوجه الثاني: أن لا يؤدي حكمهم إلى كفرهم، لعدم قطعية أدلة الشرع على خلافه ، كنفيهم الصفات الحقيقية عن الله تعالى زاعمين أن ثبوتها ينافي التوحيد. (الطوسي:2004، 13).

هذا وقد تضمن هذا الكتاب عشرين مبحثا استهلها بنقض قول الفلاسفة بقدم العالم وإثبات حدوثه وقد أسهب في هذا الجانب وأطال فقد عدّه أصلا كبيرا يبنى عليه من مهمات المعتقدات شيء كثير وختم هذه المباحث ببيان أن حشر الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان هل هو ممكن وواقع أم لا ؟

وبعد، فقد انتهى إلى ما انتهى إليه الغزالي في تهافته، فقد حكم الطوسي بتكفير الفلاسفة– و ابن سينا كبيرهم – فقال: "وبعضها مما نقطع ببطلانه ونكفرهم به، كالقول بقدم العالم، وكسلب الاختيار عن الله تعالى، وكنفي علمه تعالى بالجزئيات التي أفعال العباد منها، وكانكارهم حشر الأجساد. وإنما غرضنا من ذلك تبيين أن العقل ليس مستقلاً في إدراك الأمور الإلهية بحقائقها،

وأنظاره ليست مما يوثق بها في الإحاطة بها، بدون تأييد صاحب الوحي المؤيد بإعلام من الله تعالى "(المصدر السابق:177).

وإذا ما نظرت في كتاب " أبجد العلوم "وجدت صاحبه القنوجي (1978) قد اعترض على ما ذهب إليه الشيخ من القول بأن الله عالم بالكليات دون الجزئيات إذ يقول: "وقال ابن سينا في الإشارات تبعاً للفلاسفة: إن الله عالم بالكليات أي دون الجزئيات وهو كفر بواح لا يقبل التأويل وهذا أحد ما كفر أهل الإسلام الفلاسفة بها، ولهم أمثال ذلك الطامات الكثيرة المعضلات فلا يهولنك ما ينسب إليهم من المعارف ودقائق الأفكار فما منهم إلا المخالف أو على شفا جرف هاو"(القنوجي:1978، 23/1). و يسعى إلى إبطال نظرية الفيض والصدور قائلاً: "واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه ، فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفائهم به في الترقي إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ(8)﴾(النحل:8) وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام، خاصة المعرضين عن النقل والعقل المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء"(المصدر السابق:419/2).

كذلك فهو يفند أصلاً تربوياً سعواً ـ وابن سينا من بينهم ـ إلى تأكيده والبرهنة عليه ، إذ يقول: "وأما قولهم إن الإنسان مستقل بتهذيب نفسه وإصلاحها بملابسة المحمود من الخلق ومجانبة المذموم ... وقد تنبه إلى ذلك زعيمهم أبو علي بن سينا فقال في كتاب المبدأ والمعاد ما معناه: إن المعاد الروحاني وأحواله هو مما يتوصل إليه بالبراهين العقلية والمقاييس لأنه على نسبة طبيعية محفوظة و وتيرة واحدة. قلنا في البراهين عليه سعة وأما المعاد الجسماني وأحواله فلا يمكن إدراكه بالبرهان لأنه ليس على نسبة واحدة وقد بسطته لنا الشريعة الحقة المحمدية فلينظر فيها ولنرجع في أحواله إليها فهذا العلم كما رأيته غير وافٍ بمقاصدهم التي حوموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها " (المصدر السابق:423/2).

ويضمّن الباجي (2003) كتابه "النصيحة الولديه" وجهة نظره عن الفلسفة وأصحابها قائلاً ناصحاً لولديه : " وإياكما وقراءة شيء من المنطق وكلام الفلاسفة فإن ذلك مبني على الكفر والإلحاد والبعد عن الشريعة والابعاد ... وأحذركما من قراءتها ما لم تقرآ من كلام العلماء ما تقويان به على فهم فساده وضعف شبهه وقلة تحقيقه مخافة أن يسبق إلى قلب أحدكما ما لا يكون عنده من العلم ما يقوى به على رده ... ولو كنت أعلم أنكما تبلغان منزلة الميز والمعرفة والقوة على النظر لحضضتكما على قراءته وأمرتكما بمطالعته لتتحققا ضعفه وضعف المعتقد له

و ركاكة المغتر به وأنه من أقبح المخاريق والتمويهات و وجوه الحيل والخزعبلات التي يغتر بها من لا يعرفها ويستعظمها من لا يميزها " (الباجي:2003، 891/2).

2.اعتراضات الفلاسفة أنفسهم على آراء ابن سينا الفلسفية:

وهنا نعرض لمذهب " فيلسوف قرطبة " و الذي لطالما ترددت في أن أجعله مع المعارضين أم المؤيدين للمذهب السينوي. فهو و إن كان فلسفي المذهب إلا أنه عارض فلسفة ابن سينا في مواطن و محكات رئيسة، كما أنه عارض الغزالي و حاول ردّ كتابه (تهافت الفلاسفة) بكتاب عنونه (تهافت التهافت) و هو الكتاب الذي نعرض له في هذا المقام.

إنه (ابن رشد:1993) الذي وضع كتابه (تهافت التهافت) معبراً به عن النتيجة التي انتهى إليها و هي تهافت و سقوط مزاعم الغزالي حول تهافت إلهيات الفلاسفة في المسائل العشرين التي تعرض إليها الغزالي في تهافته و قد أوضح ابن رشد أن " الغرض في هذا القول، أن نبيين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب ((التهافت)) لأبي حامد، في التصديق و الإقناع و قصور أكثرها عن رتبة اليقين و البرهان (ابن رشد:1993، 25) و أورد بعضاً من اعتراضاته و ردوده على الإمام الغزالي كقوله:إن ابن سينا و المحققين من الفلاسفة يقولون إن النفس الناطقة جوهر قائم بنفسه و ليست بجسم و لا مادة و لا منطبعة في مادة و أنها حادثة ...
حيث يرد ذلك ابن رشد قائلا: "لا أعلم أحداً من الحكماء قال إن النفس حادثة حدوثا حقيقا ثم قال إنها باقية إلا ما حكاه عن ابن سينا، و إنما الجميع على أن حدوثها هو إضافي.. و لا يقف على مذهبهم في هذه الاشياء إلا من نظرفي كتبهم على الشروط التي وضعوها مع فطرة فائقة و معلم عارف، فتعرض أبي حامد إلى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله فإنه لا يخلو من أحد أمرين إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها ها هنا على غير حقائقها و ذلك من فعل الأشرار، و إما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول فيما لم يحط به علماً و ذلك من فعل الجهال، والرجل يجِلُّ عندنا عن هذين الوصفين، و لكن لا بد للجواد من كبوه فكبوة أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب، و لعله اضطر إلى ذلك من أجل زمانه و مكانه (ابن رشد:1993، 78-79).

والحق أن ابن رشد لم يتخذ في كتابه "تهافت التهافت" وجهة واحدة في رده على الغزالي، فإننا نجده في بعض الاحيان يوافق الغزالي و ينكر على أبي نصر الفارابي و ابن سينا شيئا من آرائهم الفلسفية، فاسمع مثلا كيف يخطئهما في قولهم: إن الأول واحد بسيط لا يصدر عنه إلا واحد إذ يقول:"إن الفلاسفة من أهل الاسلام كأبي نصر وابن سينا فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد، وأن الفاعل الواحد لايكون منه إلا مفعول واحد، وكان

الأول عند الجميع واحداً بسيطا، عَسُرَ عليهم كيفية وجود الكثرة عنهم حتى اضطرهم الأمر أن لم يجعلوا الأول هو المحرك الحركة اليومية، بل قالوا إن الأول هو موجودٌ بسيط صدر عنه محرك الفلك الأعظم، وصدر عن محرك الفلك الأعظم الفلك الأعظم ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الأعظم، أذ كان هذا المحرك مركباً من ما يعقل من الأول وما يعقل من ذاته. وهذا خطأ على أصولهم لأن العاقل والمعقول هو شيء واحد في العقل الانساني فضلاً عن المعقول المفارقة "(ابن رشد:1993،113).

وكذلك يرد ابن رشد قول ابن سينا إن الجسم السماوي كغيره من الأجسام مركب من صورة وهيولى على مذهب المشائين، فأنه " شيء غلط فيه ابن سينا على المشائين بل الجرم السماوي عندهم جسم بسيط ولو كان مركبا لفسد عندهم، وكذلك قالوا فيه أنه غير كائن ولا فاسد ولا فيه قوةعلى المتناقضين، ولو كان كما قال ابن سينا لكان مركباً كالحيوان"(ابن رشد:1993، 142).

ولست بصدد عرض اعتراضات ابن رشد على المذهب السينوي و هي اعتراضات كثيرة وانتقادات لاذعة بلا شك. فالمقام يضيق ههنا و لكن جملة القول أن ابن رشد أراد أن يثأر للفلسفة و أهلها و يعيد لها اعتبارها السليب، وهو و أن عارض الفارابي و ابن سينا – و هو السبب الذي دفعني لعرضه مع المعارضين – إلا أنه يبقى في سياقه العام امتداداً للمذاهب الفلسفية في الوسط الإسلامي.

ويرى فخر الدين الرازي(1987) في مؤلفه" المطالب العالية من العلم الإلهي" أن الكتب الإلهية ليس فيها تصريح بإثبات أن العالم محدث، بمادته وصورته معاً، وتقريره: أن الألفاظ الموجودة في القرآن المشعرة بهذا المعنى ألفاظ معدودة. و نذكر منها :

أولها : كونه تعالى رباً للعالمين، لا يلزم منه أن يكون محدثا لذواتها وأعيانها. لأن رب الشيء: هو الذي يربي ذلك الشيء ويكون له عناية بإصلاح مهماته.

ثانيها: إن لفظ الخلق يدل في اللغة على التقدير ... فالأشياء -اي أجزاء العالم - موجودة في الأزل ثم إنه تعالى ركبها على التأليف الأصوب. ونظمها على التركيب الأصح. فيكون خالقاً لها من هذا الوجه. فيثبت أن لفظ الخلق لا يفيد كونه تعالى محدثاً لذواتها وموجداً لأعيانها.

ثالثا: لفظ الفاطر . والفطر في أصل اللغة : هو الشق، وتقدير أن الله فاطر العالم، أن تكون الأجزاء أزلية قديمة، وكانت عارية عن الصفات، وكانت لا محالة ظلمانية، فإذا خلق الله الضوء، وأخرج طائفة من تلك الأجزاء وركب منها العالم، كان هذا المعنى في إطلاق لفظ الفاطر عليه.

أن الله تعالى هو الأول: وهذا لا يفيد أنه لم يوجد في الأزل مع الله غيره، لأنه ليس من شرط كونه أولاً، أن يكون أولا لكل شيء ،لأن اللفظ المهمل في جانب الثبوت، يكفي في حصوله حصول مسماه في الفرد واحد.

أما في مسألة كونه تعالى عالماً بالجزئيات، يقول: من الناس من يحكي عن الفلاسفة أنهم يقولون: إنه تعالى غير عالم بالجزئيات، وهذه الحكاية فيها نظر...والصحيح أن يقال: إنهم ينكرون كونه تعالى عالماً بالمتغيرات من حيث: إنها متغيرة، وينكرون كونه تعالى عالماً بالجسمانيات بحسب مقاديرها المعنية المخصوصة، واحتجوا على إثبات مذهبهم هذا بوجوده ، أهمها قولهم : لو فرضنا كونه تعالى عالماً بأن زيداً جالس في هذا المكان، فإذا قام زيد من ذلك المكان، فعلمه تعالى بكون زيد جالسا، إن بقي كان جهلا، والجهل عليه تعالى محال . وإن لم يبق كان ذلك تغيراً، والتغير على الله محال.

أما القائلون بكونه تعالى عالماً بالجزئيات، فقد احتجوا عليه بوجوده ، منها:

الحجة الأولى، قولهم: قد دللنا على أنه تعالى فعل أفعالاً محكمة متقنة وبينا أن من كان فعله محكماً متقناً يجب أن يكون عالماً بفعله، فيثبت أن الذي دلنا على كونه تعالى عالما هو بعينه يدلنا على كونه عالماً بالجزئيات.

الثانية: أن العلم بالأشياء صفة مدح وكمال، والجهل بها صفة نقصان، والله تعالى أكمل الموجودات وأجلها، فوجب أن يكون وصفه بصفات الكمال والجلال أولى من وصفه بصفات النقصان.

الثالثة: إنا نرى جميع أهل الدنيا، الصديق والزنديق، والموحد والملحد، إذا وقع في بلية أو محنة، فإنه يتضرع إلى الله تعالى، ويطلب منه أن يخلصه من تلك البلية، ولو أنه كان من أشد الناس إنكار لكونه تعالى عالماً بالجزئيات. وهذا يدل على أن الفطرة الأصلية شاهدة بأن إله العالم قادر على المقدورات، عالم بالأسرار و الخفيات. ومعلوم أن شهادة أصل الفطرة أقرب إلى القبول من هذه التقسيمات والمطالب الغامضة. فوجب القطع بأن إله العالم عالم بالجزئيات.

أما في كتابه "الأربعين في أصول الدين" فقد تناول فخر الدين الرازي (2004) في المسألة الثامنة والعشرون حقيقة النفس وبين مراده منها بأنها: " الشيء الذي يشير إليه كل إنسان بقوله ((أنا)) حين يقول: أنا فعلت، وأنا أدركت. أما في مسألة المعاد فيقول الرازي " إن الشيء إذا صار معدوماً فإنه بعد العدم بقي جائز الوجود، والله قادر على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه تعالى قادراً على إعادته بعينه بعد العدم. ثم يقول: "واعلم أن المعاد

الجسماني أنكره أكثر الفلاسفة، وجملة أهل الإسلام متفقون على إثباته، وأعلم أن الجمع بين انكارالمعاد الجسماني، وبين الاقرار بأن القرآن حق، متعذر؛ لأن من خاض في علم التفسير، علم أن ورود هذه المسألة في القرآن ليس بحيث يقبل التأويل" (الرازي:2004، 281).كما يخالف الرازي الفلاسفة بقولهم إن النفس الناطقه والعقول الفلكية غير قابله للعدم، ويرى أن ما سوى الله تعالى يجوز عليه الفناء، وذلك أن كل ما سوى الله تعالى فهو محدث، وكل محدث فإن حقيقته قابلة للعدم والوجود.

كذلك قام فخر الدين الرازي ومن خلال كتابه " محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين " بمعارضة مذاهب الفلاسفة ــ وابن سينا من بينهم ــ في مواضع شتى من بينها قولهم إن كل محدث فهو مسبوق بمادة و مدة، ورد قولهم من جهات العلل الأربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية وكذلك تأكيده على أن العالم يجب ألا يكون أبدياً خلافاً لفلاسفة، وكذلك يعمد إلى إبطال قولهم بنظرية صدور العقول العشرة عن العلة الأولى لأنها بنيت على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وعلى أن الإمكان مؤثر وهو محال . أما في مسألة المعاد الجسماني فيقول أنه في نفسه ممكن، والصادق – يقصد النبي محمد ﷺ – أخبر عنه فوجب القول به ، خلافاً لما قال به الفلاسفة الذين أنكروا المعاد الجسماني. والجدير بالذكر أن نصير الدين الطوسي والذي قام بوضع كتاب على ذيل كتاب الرازي باسم (تلخيص المحصل) جاء على شكل شرح ونقد لمذهب الرازي إلا أنه يؤيد الرازي بالقول بالمعاد البدني ويقول: لم يقم دليل من عقل يدل على امتناعه فوجب إجراء النصوص الواردة فيه على مقتضى ظواهرها وقد ساق من النصوص القرآنية الدالة على المعاد البدني والتي لا تقبل التأويل بحال من مثل قوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ(78) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ(79) ﴾ (يس:78-79)﴿ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ(51)﴾(يس:51)﴿وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾(البقرة:259) .

وبالجملة و لأن الأمور بخواتيمها فإن الرازي وإن كان ذا صبغة فلسفية وحاول في تفسيره المشهور التوفيق بين الدين والفلسفة إلا أنه قد بيّن في وصيته التي أملاها حين تيقن دنو موته على تلميذه إبراهيم الأصفهاني، جاء فيها : "...ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم،لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع من التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية، ولهذا

أقول كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته ...فذاك الذي أقول به وألقى الله تعالى به.." (الرازي: بدون تاريخ،8).

وعند محاولة ابن سبعين (1978) في كتابه "بُدُّ العارف " تحديد معنى "الطبيعة " في الأجسام لدى الحكماء، تجد أنه يشن هجوماً لاذعاً على ابن سينا ويتعداه إلى الغزالي، إذ يقول: " وتطلق على المبادىء المخصوصة -أي الطبيعة - التي وقع فيها الشك بين القدماء هل هي كلية أو جزئية وقد أراد ابن سينا أن يخلص ذلك ، وخاب سعيه ، وسفسط سفسطات كثيرة، لا تصدر إلا من أهوج، جعل السفسطة مقصوده وعماده، والشعوذة غايته ومراده ، وهي التي رتب الغزالي في المعارف العقلية عندما تكلم في المبادىء ولم يخلص النية فيها، ولا وضعها كما وجب فظهرت، ولا وقع على معناها ولا كيف صدرت " (ابن سبعين:1978،116) .

3. دراسات معارضة أظهرت مخالفة آراء ابن سينا الفلسفية للحقيقة الواردة في الوحي الإلهي المبين:

يردّ ابن حجر العسقلاني(1997) في مصنفه " فتح الباري شرح صحيح البخاري" على زعم الفلاسفة – و ابن سينا بهم رئيس – بأن الله تعالى " يعلم الجزئيات على الوجه الكلي لا الجزئي و احتجوا بأمور فاسدة منها أن ذلك يؤدي إلى محال و هو تغير العلم فإن الجزئيات زمانية تتغير بتغير الزمان و الأحوال، و العلم تابع للمعلومات في الثبات و التغير فيلزم تغير علمه و العلم قائم بذاته فتكون محلاً للحوادث و هو محال، و الجواب أن التغير وقع في الأحوال الاضافية و هذا مثل رجل قام عن يمين الاسطوانة ثم عن يسارها ثم أمامها ثم خلفها، فالرجل هو الذي يتغير و الاسطوانة بحالها، فالله سبحانه وتعالى عالم بما كنا عليه أمس و بما نحن عليه الآن و بما تكون عليه غداً وليس هذا خبراً عن تغير علمه بل التغير جار على أحوالنا و هو عالم في جميع الأحوال على حد واحد. و أما السمعية فالقرآن العظيم طافح بما ذكرناه مثل قوله تعالى:﴿ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا(12)﴾ (الطلاق:12)وقوله تعالى:﴿**وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ(59)**﴾(الأنعام:59)(العسقلاني:1997، 363/13).

ويسوق ابن حزم الظاهري في كتابه " الفصل في الملل و الأهواء و النحل " من البراهين الضرورية على إثبات حدوث العالم، و أنه مخلوق لله ، على عكس ما ذهب إليه ابن سينا من القول بقدم العالم، إذ يقول ابن حزم: إن كل ما في العالم من أعراض وأشخاص كانت بأجزائها

وجملها متناهية ذات أول بالمشاهدة و الحس. يقول: و قد أثبتنا بالضرورة و العقل و الحس أنه ليس شيئاً غير أجزائه فهو إذن ذو أول، ومن جهة أخرى وكما تزعمون أنه ليس ذو أول . وهذا عين المحال، ثم إن كل موجود بالفعل فقد حصره العدد وأحصته طبيعته ، وكل محصور بالعدد محصى بالطبيعة فذو نهاية. فالعالم كله ذو نهاية، وقال أيضاً أنه لا سبيل إلى وجود ثانٍ إلا بعد وجود أول ولا إلى وجود ثالث إلا بعد ثانٍ وهكذا أبداً ولو لم يكن لأجزاء العالم أول لم يكن ثانٍ، وأيضاً فإن الفلك – يقصد الوجود الواقع تحت الحس والمشاهدة من أرض وسماء وكواكب – بكل ما فيه ذو آثار محمولة فيه من نُقلةٍ زمانية، وحركة دورية في كون كل جزء من أجزائه في مكان الذي يليه ، والأثرُ مع المؤثّر من باب المضاف فإن لم يكن أثر لم يكن مؤثّر، وإن لم يكن مؤثّر لم يكن أثر، فوجب بذلك أنه لا بد لهذه الآثار الظاهرة من مؤثّر أثّرها، ولا سبيل إلى أن يكون الفلك أو شئ مما فيه هو المؤثر، لأنه هو المؤثر فيه ، والمؤثّر فيه مع المؤثّر والأثر من باب المضاف أيضا، و معنى قولنا أن المؤثّر والأثر والمؤثّر فيه من باب المضاف إنما هو أنّ الأثر والمؤثّر فيه يقتضيان مؤثّراً ولا بد.

ولم يَرِد أن البارى تعالى يقع تحت الإضافة فلابد ضرورة من مؤثّر ليس مؤثّراً فيه. وليس هو شيئاً مما في العالم، فهو بالضرورة الخالق الأول، الواحد تبارك وتعالى. فصح بهذا أن العالم كلّه محدث ، ، وأن له محدثا هو غيره.

هذا إلى ما نراه ونشاهده بالحواس من آثار الصنعة التي لا يشك فيها ذو عقل . ومن بعض ذلك. تراكيب أعضاء الإنسان والحيوان من إدخال العظام المحدبة في المقعرة وتركيب العضل على تلك المداخل، والشدّ على ذلك بالعصب والعروق. صناعة ظاهرة لا شك فيها، لا ينقصها إلا رؤية الصانع فقط(ابن حزم، بدون تاريخ:68) .

ويرى ابن تيمية في كتابه" النبوات" أن الفارابي الذي جعل النبوة من جنس المنامات المعتادة، وابن سينا قد جعلها من قوى النفس وقوى النفوس متفاوتة، أن هؤلاء من أجهل الناس بالنبوة، وعندما وجدوا أن ذكر الأنبياء قد شاع أرادوا أن تخريج ذلك على أصول اليونان الذين لم يعرفوا الأنبياء وهم من أكفر الناس بما جاءت به الرسل، إما أنهم لا يطلبون معرفة أخبارهم، وما سمعوه حرّفوه ، أو حملوه على أصولهم.

ويجيب النفراوي (1994) في كتابه " الفواكه الدواني" على ابن سينا في استدلاله على أن المعاد نفساني وليس بجسماني بانه يلزم على ذلك لو أكل إنسان إنساناً وصار جزءاً من أجزائه أنه يعود بغير جسده الأول يجيب النفراوي عن ذلك قائلاً : " أن المعاد للأجزاء الأصلية لا الفضلية فالمعاد في الآكل والمأكول الأجزاء الأصلية هكذا قالوا، وأقول لا حاجة إلى هذا كله

لاستحالة نقل جزء من جسم إلى غيره، وإنما الحاصل للأكل بعد الأكل لأجزاء غيره النماء في جسده بعد الأكل ولا يلزم من ذلك صيرورة أجزاء المأكول أجزاء الآكل، ألا ترى أن الشخص يأكل الثمر والخبز ولا يصير واحد منهما جزءاً له فتدبره يدفع عنك الأشكال المذكور، وعلم من قولنا بعد جمع الأجزاء وإعادة الروح إليها الرد على الفلاسفة في قولهم إنما تعاد الأرواح دون الأجساد، و الحاصل أن المعاد بمعنى العود الجسماني والروحاني مما أجمع عليه المسلمون"(النفراوي:1994، 72/1).

و يذهب النشار(1977) في دراسته "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام " إلى أن "الإسلام قد قدّم ميتافيزيقاه القرآنية، وهي في جوهرها، معارضة لروح الفلسفة اليونانية. كانت الفلسفة اليونانية نغماً تشاؤمياً يعبّر عن حياة أمة ملحدة، لم تعرف أبداً نعمة الوحي، ولم تستمع إلى أناشيده الجميلة "(النشار:1977، 102). ويذكر النشار سببين من أسباب أن الإسلام حال دون الأبحاث الميتافيزيقية على طريق اليونان . هما:

أولا : قصور العقل الإنساني عن التوصل إلى (الشيء في ذاته) ، إلى الكنه، إلى (الماهية) وهذا ما عبّر عنه علماء السلف في جملة مواضع مستندين في هذا إلى أخبار عن النبي وعن الصحابة والسلف تثبت هذا إثباتاً تاما، وتدل دلالة واضحة على ما كان يعتلج في نفوسهم من خوف شديد تجاه الميل نحو البحث في (ما بعد الطبيعة)أو البحث في تلك المسائل التوفيقية التي لم يشأ الوحي أن يكشف عنها للنبي نفسه. لقد حدّد القرآن مسائل ما بعد الطبيعة تحديداً تاما، وطلب عدم الخوض فيما خلفها، طلب منا أن نبحث في الكون آفاقه ولكن لا نحاول أن نبحث في (الجوهر) الذي لا نصل إلى حقيقته ، أي أن نبحث فقط عن (الخصائص) ولا نبحث إطلاقا عن (الماهية) .

ثانياً : إن الميتافيزيقيا اليونانية نتاج عقلي فردي، والإسلام لا يوافق على تصوير الكون تصويراً خاصاً ذاتياً خارجاً عن الصورة التي وضعها ورسم حدودها، وإذا كانت الميتافيزيقيا نتاج العبقرية الشخصية الذاتية في تأملها للوجود، فإن الإسلام دين جماعي ينكر التوحد لأن في هذا إخلالاً قاسياً بوحدته العامة، أو بنسيجه العضوي العام ككائن حي، وتهديداً خطيراً لمذهبه الاجتماعي. كما كانت الفلسفة من ناحية أخرى عملاً فردياً ذاتياً لا يتفق وفكرة إجماع المجتهدين الذي هو المصدر الرابع من مصادر التشريع الإسلامي.

ويسطّر النشار موقفه من الشيخ الرئيس قائلا :"ونحن نتنكب الصواب إذا قلنا أن ابن سينا يمثّل الإسلام ولا يمثله الغزالي، لم يكن ابن سينا مفكراً مسلما على الإطلاق. ولم يمثل الحضارة الإسلامية أدنى تمثيل. ولا يتصور عاقل أن يكون كتابه (الشفاء) ممثلاً لفكرة إسلامية

وروح إسلامي ؛إنه فلسفة يونانية بحتة. بينما يمثل (تهافت الفلاسفة) للغزالي روح الإسلام الحقيقي، ولعل ابن رشد تنبه إلى ذلك ، فكتب مناهج الأدلة في صورة إسلامية بينما كانت شروحه لكتب أرسطو وكتابه (تهافت التهافت) خروجاً على الفكر الإسلامي ومتابعة لروح (منطق) يوناني لفظه الإسلام لفظاً تاما. كما أنه لا يمكن أن يكون المنطق القياسي اليوناني القائم على ميتافيزيقا أرسطو تعبيراً عن حضارة إسلامية بينما لا تعتبر المنطق الاستقرائي الإسلامي، الذي استند على القرآن والسنة، الممثل الحقيقي للفكر الإسلامي البحت" (النشار:1977،167).

وكان ابن سينا تعبيراً عن فلسفة اليونان، ونشازاً عن نسق الفكر الإسلامي في أعماقه ، يعيش في ظلال الفلسفة اليونانية سواء أكانت افلاطونية أم أرسطاليسية أم أفلوطينية (المصدر السابق،184).

ويرى الحياري (1994) أن في النهج الإلهي المتمثل في القرآن الكريم وبيان السنة المطهرة له قول الفصل وسدرة الصواب حول حقيقة قضايا الغيب المحجوب بدءاً بالذات الإلهية، ثم ماهية الغيب، وطبيعة الكون، والإنسان والخلود، والبعث ففي هذا وغيره وضع الحياري كتابه تحت عنوان " أسرار الوجود وانعكاساتها التربوية " فتناول فيه موضوع الذات الإلهية، مستمداً حقيقته من " كلام الله تعالى الواضح والثابت والدقيق والصادق الذي يصف ذاته بأنه أحد، صمد، لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحد، وأنه الخالق والمالك لكل شيء في السموات والأرضين، المالك ليوم الدين، حي قيوم قديم، عالم، حكيم، عادل، غني، سميع، بصير، عزيز، جبار، متكبر، مدرك لكل شيء، ولا يدركه شيء، مريد للخير ويكافئ عليه ، كارة للشر ويعاقب عليه، صادق في وعده ووعيده ، قدوس، مهمين، قاهر فوق عباده ، يرى ولا يُرى في الدنيا والأخره لأنه سبحانه ليس بجسم ولا مركب من شيء ولا متحد بشيء، وأنه لطيف بعباده، رؤوف رحيم " (الحياري:1994، 8) .

ثم ينتقل الحياري في "أسرار الوجود "إلى تبيان طبيعة الكون ويؤكد مسألة خلقه كما وردت في القرآن الكريم وأنه تعالى هو المسيطر والمدبر لشؤون هذا الكون. أما في مسألة البعث فإنه يرى أن قول الفلاسفة بأن الإعادة روحية فقط وليست للجسد اعتقاد يخالفون فيه ما يربوا على ستة وثلاثين مشهداً أقل مشهد فيها يحتوي على آية كريمة، جميعها يتحدث عن البعث الروحي والجسدي معا، وليس هذا بالأمر العجيب طالما عرفنا أن المثل الأعلى عند كل من الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد هم فلاسفة اليونان . وإن قولهم هذا يعود إلى أنهم ميزوا بين النفس والبدن أو بين الروح والجسم، على أساس أن الروح هي الجوهر والبدن هو العرض

اللاحق له، ونحن نعلم أن الأعراض تزول أما الجوهر فلا، فالمعاد إذن ليس إلا عودة الجوهر الروحي.

ولعل تمييز الفلاسفة بين الروح والجسد هو السبب الذي حدا بالحياري إلى القول أن النفس الإنسانية تعني بالضبط ذات الإنسان – يقصد جسده وروحه معاً- وهذا ما تشير إليه كافة الآيات القرآنية – على حدّ قوله – ... منها قوله تعالى :﴿ **وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ**﴾(الأحزاب:50) ... كما إن بقية النصوص القرآنية الحكيمة التي لم نذكرها تشير إلى أن النفس الإنسانية، تجادل وتكسب وتوقّى وتكلف وتجزى، وتقول، وتنتظر، وتلوم وتلام، وتنهى عن الهوى، وتشتهي وتلمز وتضل وتهتدي وتؤمن ... فجميع هذه الأعمال تصدر عن الإنسان وليس عن جزء منه "

أما في كتابه " معالم في الفكر التربوي للمجتمع الإسلامي" يؤكد الحياري(2000) على أن العلم الإلهي محيط بجميع ما يجري في ملكوته حيث لا يخفى على الباري شيء كما أنه لا يفاجأ في شيء لعلمه الأزلي بها قبل وقوعها. ومع علم الله تعالى بجميع حركات وأفعال الإنسان، فإن الإنسان يقوم بأفعاله بملء إرادته. وهذا العلم الإلهي يسبق القدر فيقدر سبحانه كل ما يريد بناءاً على علمه به.

لقد جاء هذا الكتاب ليبين كيف تكون التربية وأصولها الأساسية تنبثق من المبادىء الفكرية التي تميز مجتمعاً عن آخر، في وقت تعيش فيه أغلب المجتمعات المسماة بالإسلامية بلا هُوية سواء على المستوى الأيدولوجي أو المستوى التربوي.

أما موسى (1952) فقد بيّن في دراسته " الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد " العوامل التي حدت بالفلاسفة المسلمين إلى التوفيق بين الدين والفلسفة وهي :

1- بُعد شقة الخلاف بين الإسلام القائم على الوحي دون إهمال للعقل، وبين فلسفة أرسطو القائمة على العقل وحده.

2- مهاجمة كثير من رجال الدين لكل بحث عقلي، ولا يتقيد في نتائجه بالعقائد المقررة سابقاً، ويتبع ذلك اضطهاد الفلاسفة من قبل الأمراء و الشعب.

3- رغبة الفلاسفة أنفسهم في الحياة الهادئة ليستطيعوا التفكير بمنجاة من المحن والاضطراب.

هذا وقد خلص موسى في دراسته هذه إلى القول: بأن ابن رشد لم يكن من رأي الشيخ الرئيس في الطريق الذي سلكه لإثبات وجود الله تعالى، ولا في تفسيره صدور الكثرة عن الله وهو الواحد من كل وجه.إن فيلسوف الأندلس ينقض الأساس الذي بنى عليه الشيخ نظرية الفيض وهو القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ثم يطرح وجهة نظره المبنية على رأي

أرسطو وينتهي إلى القول بأن الواحد يصدر عنه بلا واسطة الواحد والكثرة أيضا، على أنه لم يستطع ابن سينا ولا ابن رشد أن يفرا مما قال الغزالي بأن الذهاب إلى فكرة الفيض يترتب عليه إثبات قدم العالم ونفي الإرادة والاختيار عن الله تعالى ... لماذا إذن لا نقول مع الغزالي وسائر المتكلمين بأن العالم وجد عن الله في الزمن الذي أراد وجوده فيه ، ما دامت الإرادة الإلهية صفة من شأنها تخصيص الممكن بالوجود في الزمن المطلوب .

ويبين البهى (1952) في دراسة بعنوان " مشكلة الألوهية بين ابن سينا والمتكلمين " أن وصف الشيخ العلة الأولى بالعلم وبأنه علم شامل لكل شيء في الوجود مفض إلى عدم الثبات على حال واحدة في ذات العلة، بينما وصف العلة نفسها بواجب الوجود يقتضي حتماً بقاءها على حال واحدة، وقد حاول الشيخ أن يبين أن الصفات العديدة التي أتى بها الدين من قدرة وإرادة وحياه ... لواجب الوجود لا يتعارض مع وحدة ذات واجب الوجود ؛ لأن مرد هذه الصفات إلى نفس الذات (صفة العلم). وقد فات ابن سينا في ذلك أن وحدة واجب الوجود في تصور الذهن إياها لم تصن بهذا الشرح وبتلك المحاولة العقلية لأنه لم يزل باقياً أن هناك في دائرتها موصوفاً ذا صفة، ويرى البهى أن الشيخ قد اعتمد في شرحه لذات الله تعالى على أربعة مصادر في المعرفة ترجع إلى أرسطو وافلاطون والافلاطونية الحديثة، وكتاب الله المنزل، وشغل نفسه بالتوفيق بينها ، مع أن بعضها يضاد البعض الآخر منها. ونتيجة مثل هذا التوفيق لا ينتظر أن تكون سوى عدم انسجام في واقع الأمر بين العناصر التي وفق بينها، وسوى التقيد في فهم ما قصد شرحه وتوضيحه. وينتهي البهى إلى القول أولى في عبادة الله أن تبقى ذاته المقدسة في عليائها دون أن توضع أمام الانسان و تحت نظره للبحث والتفتيش، ودون أن يخضع كونها ووجودها اللانهائي لتحديد الإنسان وتعريفه.

و يعمد عبد الجبار بن أحمد (1996) في كتابه " شرح الأصول الخمسة " إلى إبطال شبهة الفلاسفة – و ابن سينا شيخهم – في قدم العالم، ويرى أن هذه الشبهة منفصلة غير قادحة، فإن عرف المسلم الجواب عنها فحسن، وإن لم يعرف لم يقدح في العلم بحدوث الأجسام، ثم اعترض على نظرية الفيض و الصدور، ويرى أن الله يخلق العالم بلا واسطة، و يؤكد أنه على المسلم أن يعلم أنه تعالى عالماً فيما لا يزال، و لا يجوز خروجه عن هذه الصفة بجهل أو سهو، و أنه عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها.

ويسعى (الجليند:1986) في كتابه (قضية التوحيد بين الدين والفلسفية مع تحقيق كتاب التوحيد لابن تيمية) يسعى إلى دحض مذهب ابن سينا في قضية وحدانية الله ، ويبين " أن تصور وحدانية الله تعالى على هذا النحو الذي ذهب إليه ابن سينا، لا أصل له في كتاب ولا

سنة، وهما مصدرا الاعتقاد وقطب الرحى في ذلك الأمر الأهم " (المصدر السابق:102)، كما ذهب إلى أن رأي ابن سينا في " أن القرآن لم يرد فيه إشارة إلى التوحيد الذي قال به هو والفلاسفة المشاءون كلام صحيح، و لو كان ما ذهب إليه ابن سينا والفلاسفة في تصورهم لحقيقة التوحيد حقا، فلا يكون التوحيد مستفاداً من الأنبياء في شيء ولا في كتب الله المنزلة إشارة إليه ، بل على قوله تكون الرسل قد جاءت لتضليل الناس وليس لهدايتهم " (المصدر السابق:100).

ويرى العشري (1991). في كتابه "حقيقة الفلسفات الإسلامية" أنه لو قدرنا على استئصال موقف الإسلاميين الهلينيين مشائين و رواقيين لتبقى التراث الإسلامي، نقياً عبقرياً في نفس الآن، نظيفاً أصيلاً في نفس الحين(العشري:1991، 100).

ويرى أن محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، والقول باتخاذ الفلسفة نصيراً للدين وسبيلاً إلى تأييد عقائده إنما هو ضار بالدين والفلسفة جميعاً، وليس تقديساً لعقائد هذا و لا احتراماً لمناهج تلك ، فلا هو اعتبر (المسائل) من مسائل الدين فترك التعرض لها، ولا هو اعتبرها فلسفة فبحثها بمنهج تحرري و قررها من وجه نظري إن أقصى أماني الدين و الفلسفة أن يتعاونا على إسعاد الإنسان. هذا من طريق القلب والعواطف. وهذا من طريق العلم والنظر لا أن يتلاقيا في ميدان واحد وجها لوجه. إنني أحب الحرية حبا يجعلني حريصا على أن تكون للعقول حريتها في الفهم، وللقلوب حريتها في الإيمان " (المصدر السابق: 107-108).

أن كون الدين إلهي المصدر معصوم عن الخطأ أما الفلسفة فوثنية المنبع لا تخلو من الزلل هو السبب الرئيس الذي يمنع عملية التوفيق بين الدين والفلسفة. وليس الأمر كما زعم العشري(1991) بأن فشل عملية التوفيق تلك ، مرده أنها عملية تعّرض عقائد الدين وهي عواطف قدسية قلبية لمناقشات العقل وتناقضاته، في حين تحدد لمقدمات الفلسفة نتائج تقليدية لا تتناسب مع حرية البحث والنقد.

أقول: ليس الأمر كذلك فإن العقيدة الدينية تأخذ قدسيتها واحترامها ومحبتها المفروضة على المكلفين من محبة مصدرها جلُ شأنه، ومحبة مبلغها عليه الصلاة والسلام، وهي أيضاً عقيدة تهتم بالعقل و تحترمه و تخاطبه وترضي القلب و تسعده ؛ ذلك أنها تقدم الحقيقة الصادقة حول أسرار الوجود بما يُقنع العقول و ويسكن القلوب الحائرة.

يحاول الفندي (1952) في دراسته "الله والعالم الصلة بينهما عند ابن سينا و نصيب الوثنية و الإسلام فيها " يحاول الإجابة عن السؤال الآتي : إلى أي مدى تأثر ابن سينا في أنظاره عن الله وصلته بالعالم بالفلسفة اليونانية، وإلى أي مدى تأثر بالأديان السماوية عامة

وبالإسلام خاصة ؟ وذهب الفندي إلى أن نظرية العقول المفارقة وصدورها نظرية ركيكة ومضطربة ولا تدعوا إليها حاجة بعد الذي قبله ابن سينا في مواضع أخرى بشأن تجلي الله لكل موجوداته وشوقها كلها إليه كغاية وكمال،هذا ومن أبرز النتائج التي خرجت بها الدراسة ما يلي:

1- إن إله ابن سينا إله يوناني أرسطي تتحكم فيه الضرورة أولاً وآخراً.

2- إن نظرية الفيض أو الصدور نظرية لا تضيف جديداً في كلية الله الفاعلية، لأنها لا تمتد بها إلى أكثر من العقل الأول . ويبدو لنا أنها نظرية دخيلة على الإلهيات السينوية وأن مكانها الطبيعي هو العلم الرياضي.

3- إن الجانب الإسلامي الوحيد في صلة الله بالعالم هو جانب صفة العلم التي نحا فيها الرئيس منحى القرآن الكريم فجعل علم الله محيطاً بكل شيء ، على خلاف إله أرسطو الذي لا يعقل غير ذاته.

4. دراسات معارضة سعت إلى التقليل من شأن فلسفة الشيخ الرئيس و الحدّ من أثرها:

يعتقد أبو ريان (1996) أن ابن سينا لم يكن صاحب مذهب فلسفي جديد كما توهم بعض المؤرخين و لكنه كان خير معبر عن حركة التلفيق الفلسفي التي اتسمت بها الفلسفة الإسلامية منذ نشأتها... وإن المذهب الرسمي لابن سينا هو المذهب المشائي القائم على الخلط بين أرسطو وافلاطون من خلال التاسوعات وآثار الشراح ، ولم يكن ابن سينا في هذا المجال سوى المعلم الذي يعرض الآراء ويلخصها بطريقة أدعى إلى الفهم وحسن الاستيعاب . إذن فمجهوده ينصب على حسن الصياغة ولا يمتد أثره إلى المضمون، فقد كان الفارابي هو الذي رسم الشكل العام للبناء الفلسفي عند المسلمين وتعرض لمشكلة العقل والوحي وما يتصل بهما وبذلك أوضح معالم الطريق للفكر الفلسفي الإسلامي (أبو ريان:1996، 404). جاء ذلك في كتابه " تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام". والذي أكد فيه أيضاً على الفلسفة الصوفيه عند ابن سينا و أنها تكشف عن اتجاه افلاطوني واضح.

ويرى صليبا في كتابه "تاريخ الفلسفة العربية أن مذهب ابن سينا مذهب توفيقي، جمع فلسفة أرسطو إلى فلسفة افلاطون وأفلوطين، كما حاول التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الدينية وهو مذهب عقلي يرجع الحقيقة إلى المبادئ العقلية التي تفيض على العقل الإنساني عن العقل الفعال، وتجعل الصور العقلية المرتسمة في الذهن مطابقة لصور الأعيان الخارجة

عن الذهن . وهو مذهب توكيدي أو وثوقي يؤمن بقدرة الإنسان على الوصول إلى اليقين وهو فوق هذا مذهب إشراقي مفعم بروح التصوف (صليبا(أ):1981) .

و أما (الجابري:1998) فإنك لتسمعنه في مقدمته التحليلية لكتاب " تهافت التهافت : انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار " يقول: إن الغزالي قد هاجم ابن سينا – و بالذات – و وجّه له النقد و التجريح لأن الشيخ الرئيس شيعي اثنا عشري، و كان يريد بفلسفته أن يؤسس علم كلام شيعي جديد على حسابنا و ضدنا و لذلك كتب الغزالي " تهافت الفلاسفة أيام كانت الأسماعيلية تشكل خطراً على دولة و مذهب أهل السنة والأشعرية بالذات. و ليس هذا السبب فحسب – على نحو ما قال الجابري – بل ساق من الأدلة من كلام الغزالي نفسه و التي أكد فيها أن رد الغزالي على ابن سينا لم يكن برئياً بل كان رداً أيسدولوجيا، و أن نية الغزالي لم تكن خالصة لوجه الله بل باعثها و محركها طلب الجاه وانتشار الصيت، بالإضافة إلى أن هذا الكتاب – أي تهافت الفلاسفة كان من أجل فضائح الباطنية بمعنى أن تقويض المذهب الباطني كان يتطلب زعزعة الأسس الفلسفية التي ينبني عليها، كما أكد مقولة أن الغزالي " بلع الفلاسفة و أراد أن يتقيأهم فما استطاع ".

لقد أراد الجابري بهذا الهجوم على الغزالي و كتاب "تهافت الفلاسفة " بالذات أن يعيد للفلسفة شيئاً من هيبتها و كرامتها التي أضعفها الغزالي بهذا الكتاب في نفوس المسلمين، و يرى الجابري أن الفلسفة قد بقيت حية – وفلسفة ابن سينا بالذات – في قلب الغزالي نفسه ، ومنه انتقلت إلى شيوخ المذهب الأشعري من بعده، و عليه فإن الفلسفة التي عارضها الغزالي و كفر أهلها لم تمت – على حد قوله – بل عاشت بعده في المذهب الأشعري نفسه ، كما في المذهب الشيعي عاشت كما أرادها صاحبها ابن سينا أن تكون بديلاً عن علم الكلام، و بعبارة أخرى تحولت من فلسفة كلامية معلنة إلى أيدولوجيا.

بيد أن هذا الهجوم على الغزالي لا يعني أن الجابري يقف مؤيداً مدافعاً عن ابن سينا فإنك لتجدنّه في كتابه "نحن و التراث" يتهم ابن سينا بأنه " المدشن الفعلي لمرحلة الجمود و الانحطاط لا ذلك الفيلسوف الذي بلغت معه العقلانية الإسلامية أوجها كما يُعتقد، بل ذلك الرجل الذي كرّس و عمل على تكريس لا عقلانية صميميه في الفكر العربي الإسلامي تحت غطاء " عقلانية" موهومة. يجب أن نتحرر إذن من تلك الفكرة الخاطئة(غير الصحيحة) التي سادت منذ قرون عديدة، بل منذ ابن سينا نفسه ، الفكرة التي تقدم تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام على شكل خط متصل صاعد يحتل ابن سينا قمته ، ليأتي الغزالي بعد نصف قرن ليضربه الضربة

القاضية، لا، لم يكن الغزالي في هذا المجال إلا تلميذا لابن سينا، فمثله مثـل شـهاب الـدين السهروردي "(الجابري:1993، 100).

5. دراسات معارضة لنظرية الفيض اليونانية، و التي تبنّاهـا ابـن سينا و دافع عنها و بضراوة:

فقد أكد ابن تيمية في (كتب ورسائل وفتاوي ابن تيمية في الفقه)على معارضة نظريـة الفيض والصدور – التي تبناها ابن سينا – واعتبر ما يقوله الفلاسفة في العقول العشرة كفـر صريح باتفاق المسلمين(ابن تيمية(ب):بدون تاريخ،97/27).

و خلص(عباس:1992) في كتابه(محاضرات في الفلسفة ومشكلاتها) إلـى أن نظريـة الفيض والصدور التي تمسك بها الفلاسفة المسلمين ما هي " إلا خرافة وأسطورة وأنها أضعف مـن آراء المتكلمـين وهـذه النظريـة منافيـة للفلـسفة الحقـة ولا تقـوم علـى أسـاس فلسفي"(عباس:1992، 302).

وحول هذه النظرية أكد (مدكور) في مقدمته على "كتاب الشفاء" لابن سينا على معارضته للشيخ وعدًّ العقول العشرة نظرية متهافتة، وهي في أساسها فلكيـة طبيعيـة، وازداد تهافتهـا باستخدامها في الإلهيات. وقد انقضى الزمن الذي كانت تفسر فيه حركات الأفـلاك تفـسيريا غيبيا أسطوريا، بعد أن أكتشف نيوتن قانون الجذب العام " (ابن سينا: بدون تاريخ،23).

ويعارض مرشان (1992) في كتابه"الجانب الإلهي عند ابن سينا" نظريـة الفـيض والصدور ويرى أنها لا توافق مبادئ الدين الإسلامي الحنيف كما أنهـا لا تـساير المبـادئ الفلسفية" فابن سينا عندما يقرر أن كل شيء في الكون نشأ عن الله بطريق الفيض والـصدور صدورا أزليا وضروريا، ابتعد بعدا كبيرا عن الدين وفشل في محاولته التوفيق بـين الـدين والفلسفة في هذه القضية، والأصوب الرجوع في مثل هذه القضية إلى الوحي الإلهـي الـذي يقرر أن كل شيء موجود أو سيوجد أو وجد إنما هو بإيجاد الله تعالى لـه ، إذ هـو الخـالق المصور المبدع لكل شيء سواء كان فلكا أو كوكبا إلى غير ذلك مـن المخلوقـات الظـاهرة والخفية "(مرشان: 1992، 266).

أما صليبا (1981) فقد قدّم كتابه" من افلاطون إلى ابن سينا محاضـرات فـي الفلـسفة العربية" و كان غرضه الأول إظهار أثر افلاطون في مذهب ابن سينا و من تقدمه من فلاسفة العرب و بعد أن يستعرض (صليبا) نظرية الفيض و الصدور التي تبناها ابـن سـينا نجـده يخلص إلى أنها نظرية متهافته أمام منطق العلم الحديث ، ولا تخـرج عـن كونهـا أحـلام

وخرافات وأساطير، فإنك لتسمعنه يقول: " وقصارى القول، أنكم إذا نظـرتهم فـي الآراء ... حسبتموها كما قال الغزالي أحلام نائم أو خرافة من خرافات العجائز، إلا أنكم إذا وضعتم ابـن سينا في عصره عذرتموه على أحلامه هذه، وعرفتم أنه لم يسفسط هذه السفسطة ولم يموه هذا التمويه، إلا لاتباعه آراء اليونان من جهة، ولرغبته في المحافظة على أصول الدين من جهـة أخرى. إن مسلمات العلم كانت في زمانه ناقصة فلا تعجبوا إذن لهذه الأساطير التي جاءنا بها و لعل هناك تأثيراً أيضاً للحياة السياسية في زمانه فكان الخليفة هو الواحد الذي لا يتحرك ، و الخير المطلق الذي لايدرك ، و المبدأ الأول الذي تتجه نحـوه العقـول، و كـأن الأمـراء و السلاطين عقول مستقلة عنه ، و متصلة به، لأنها تشاركه في إبداعه و تستمد الخير منه ...و على ذلك فليست أفكار ابن سينا رؤيا من رؤى السماء ، بل هي أضغاث أحلام مفعمة ببخـار الأرض"(صليبا(ب):1981، 100-101) .

ويشير البحرة (1996) في دراسة له بعنوان :" ابن سينا المفكر الموسوعي الرائد" الـى تاثر ابن سينا بل أخذه لفكرة الفيض مما قاله افلاطون (وبلوتن) وأنه أخذ منهما القول بأنـه لا يصدر عن الواحد كثرة إلا بتوسط العقل الاول . كما أنه أخذ عن أرسطو قوله : إن فوق العالم إلهًا، كما أخذ مبدأي الوجود بالقوة والوجود بالفعل . وإن نظرية الشيخ في النفس لا تنفـصل عن نظريته في الفيض، فهو يرى أن استعداد المادة لقبول الصور، إنما يفيض مـن" الجـرم الاقصى" على الأجساد، كما يفيض منه على النفس تهيؤها لقبول العقل بالفعل، ويفـيض مـن كوكب زحل قوة تولد في النفوس استعداداً لقبول التخيل والتفكير والتذكر والتوهم، ويفيض من المريخ تهيؤ في النفوس للقوة الغضبية، ويفيض من القمر استعداد للقوة الغازية. ويرى الـشيخ ان المحرك القريب للأجرام هو نفسي،لأن النفس تفيض من العقل وترغب في الاتصال به".

ويقول كرم (بدون تاريخ) في كتابه" الطبيعة وما بعد الطبيعة" : إن الفارابي وابن سينا قـد ابتعا أفكار افلاطون في صدور الموجودات عن الواحـد الأول ... فـإذا كـان ذلـك كانـت الموجودات صادرة عن ذات الله، وأنها من [ثمة] ثم إلهية. وهذا معنى كلمـة الحـلاج ((أنـا الحق)) أي أنه مظهر من مظاهر الله. قال محي الدين ابن العربي: ما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف، فوجودنا وجوده ونحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا، وهو مفتقر إلينا من حيث ظهوره لنفسه" (كرم(ب) : بدون تاريخ،140) وهذا هو مـذهب الحلـول ذو الأصـول الافلاطونية الوثنية ثم التوراتية من بعده. فإذا كان على الفلاسفة في الجمهوريـة الافلاطونيـة المثالية أن يربّوا أطفالهم بصورة وشبه الله – كما يزعم افلاطون – فإن التوراة تقول: "وقـال الله: نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا "(تكوين:2601)(تمراز:1994، 114-115).

ثم يستبعد كرم القول بقدم العالم، ونظرية الصدور إذ يقول: "... وبذا نستبعد أولاً الثنائية التي تشطر الوجود شطرين ضروريين: أحدهما المادة الأزلية والآخر الصانع الأزلي. وليست المادة موجودة بذاتها... ونستبعد ثانياً نظرية صدور الموجودات عن ذات الله ، كما جاءت عند أفلوطين وابن سينا ؛ فإن ما يصدر عن الذات صدوراً ضروريا، على ما يصفان، فهو مثل الذات، إلهي بجميع الصفات الإلهية وليس كمثل الله شيء"(كرم(ب):بدون تاريخ، 169).

والحق: لو أريد عرض أدبيات المدرسة الإسلامية المعارضة للفلسفة، لاستغرق الأمر مجلداً أو أكثر. فإن طلبت الاستزادة فإنظر إلى فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد. ومصنف الصنعناني الذي عنونه: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان. وعلى نحوها الكثير لايتسع المقام لطرحه.

ثانياً: المؤيدون والمدافعون:

1. فلسفات مؤيدة أو هي امتداد لفلسفة ابن سينا:

ونستهل حديثنا مع أهم المؤيدين للفلسفة السينوية والذي تقدم بشرح كتاب (الإشارات والتنبيهات) لابن سينا وكان مدافعا صلبا يذود عن الشيخ وفلسفته بشدة و ببسالة وهو نصير الدين الطوسي(1996). الذي ما فتيء يوضح ويبرهن ويجلي آراء الشيخ الرئيس ويعجب به أيما اعجاب. ولذلك ارتأيت أن أصنفه مع المؤيدين للشيخ، مع الإشارة إلى أنه خرج عن النهج السينوي أحياناً بل وفي مفاصل حاسمة في البناء الفلسفي السينوي، فلا تعجب مثلاً إذا رأيته في كتابه " تجريد العقائد " يخالف الرئيس ويقول بأنه لا قديم سوى الله تعالى، وبإمكان المعاد الجسماني عقلا ونقلا.

ثم ننتقل إلى عالم أخر كان مذهبه الفكري امتداداً للمذهب السينوي وهو شهاب الدين السهروردي (1991)الذي صنف مؤلفاته ضمن إطار المذهب الفلسفي وخاصة الاتجاه السينوي ونشير هنا إلى أحد مصنافته وهو كتاب (اللمحات) وقد تناول فيه المنطق، الطبيعي،ثم ما بعد الطبيعة. حيث تناول فيما تناوله ذات واجب الوجود وصفاته وما يليق به وفعله تعالى، وأكد على ما ذهب إليه ابن سينا والفارابي من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وأن " واجب الوجود هو الغني المطلق وله الكمال الأعلى، ففعله ليس لغرض ما ولا بإرادة، إلا أن يُعنى بالإرادة نفس العلم ولا غرض للعالي في السافل "(السهروردي:1991،138) ولا يصدر عن

واجب الوجود الواحد جسماً، فيجب أن يكون الصادر عنه جوهراً عقلياً هو أعظم جميع الممكنات قدراً و شرفاً، و هو نوره الأول و عبده الأول "(المصدر السابق:140) .

أما النفس الناطقة فإنه يرى أنها كلما كانت أقل تعلقاً بالعالم المادي كانت أكثر اشتياقاً للكمال والتلذذ به وبالفضائل السامية وبالتالي كانت أعظم حظاً وأوفر نصيباً بعد المفارقة والعكس صحيح. إذ يقول في هذا: " وعدم الاشتياق إلى الكمال والتلذذ بالكمال حق التلذذ إنما هو لشواغل هيولانية، وكذا عدم التألم بالرذائل، وإذا لم تستكمل النفس بالعلم والعمل، فكانت بعد المفارقة كما كانت قبلها من الشوق إلى البدن إلا أن الشاغل عن الألم ارتفع فعظم الألم، ولاسيما إذا كان الجهل مركباً وهو عدم الاعتقاد بالحق، واعتقاد نقيضه ، وهذا لا يزول أبداً فيتعذب عذاباً ما عذب به أحد من العالمين، والنفس العالمة الفاسقة يجذبها العلم إلى الملأ الأعلى والجهل إلى أسفل السافلين، فتتعذب زماناً وربما تزول "(المصدر السابق:146).

من ناحية آخرى، نجد(محمد أبو ريان) في تحقيقه لكتاب(هياكل النور للسهروردي الاشراقي) يقرر بالدليل والبرهان أن هناك تأثيرا صابئيا في مذهب السهروردي وأن السهروردي تأثر بمذهب الصابئة هذا عن طريق الاسماعلية، وهؤلاء قد تأثروا أيضاً بهذا التيار . وعلى أية حال فإنني أعرض لهذا الكتاب من خلال موقفين للسهروردي أحدهما يعارض به الشيخ الرئيس، والآخر يتفق به مع الشيخ .

أما الأول فإن السهروردي يعارض نظرية الصدور عند ابن سينا بقوله : إن الواحد من جميع الوجوه الذي لا يتكثر في ذاته ، ويصدر عنه الأول، وأول ما يجب بالأول واحد لا كثرة فيه ، وهو قائم مدرك لنفسه ولبارئه ، وهو النور الابداعي الأول، ولا يمكن أشرف منه ، وهو منتهى الممكنات. وهذا الجوهر ممكن في نفسه ، واجب بالأول، فيقتضي نسبته إلى الأول ومشاهدة جلاله جوهرا قدسياً آخر، وبنظره إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأول جرماً سماوياً، وهكذا الجوهر القدسي الثاني، يقتضي بالنظر إلى نقصه جرماً سماويا، إلى أن كثرت جواهر مجردة مقدسة عقلية، وأجسام بسيطة، وأجسام بسيطة فلكية وعنصرية.

نرى من ذلك أن نظرية الصدور عند السهروردي تسير بمسربين، في حين تسير نظرية الفيض السينوية في ثلاثة مسارب.

والسهروردي إذ يتفق مع الشيخ في مسألة الشوق. فإنه يؤكد أنه ينبعث من كل اشراق حركة، ويستعد بكل حركة لاشراق، فتتجدد الاشراقات والحركات فيدوم بتسلسلها حدوث الحادثات في العالم السفلي ولولا إشراقاتها وحركاتها لم يحصل من جود الله إلا قدر متناه

وانقطع فيضه ، وإذ لا تغير في ذات الأول تعالى ليوجب التغير، فاستمر بجود الحق حـدوث الحادثات بوجود دائم لعشاق إلهيين .

2. دراسات لمحدثين ابتغوا إعلاء شأن الفلسفة السينويـة:

ونبدأ حديثنا مع أبرز المؤيدين المعاصـرين وهـو اللـواتي(2001) صـاحب كتـاب (أطروحة في الحكمة المتعالية : برهان الصديقين مشروع فلسفي ضخم يُثبت وجـود المبـدأ الأعلى ابتدأه الشيخ الرئيس وأنهاه شيخ المتألهين الشيرازي) حيث يرى أن الشيخ الرئيس قـد تمكن من صياغة فلسفته على نحو تظهر كقاعدة عقلية للمعتقدات الدينية، فقد نجح لأن يتوافق مع الدين فيما قرره من رأي و أثبته باستدلال. ثم هو – أي اللواتي – يلتفت إلى الجابري فـي كتابه " نحن والتراث " مستهجناً مستعجباً قائلاً: " فما رأي قرّائنا إن قلنا لهـم أن هنـاك مـن الكتاب المعاصرين من يتهمون تلك العبقرية الفذة التي لا تجود الأزمنة بها إلا نادرا، يتهمونه بأنه " أكبر مكرّس للفكر الغيبي الظلامي في الإسلام .... المدشن الفعلـي لمرحلـة الجمـود والانحطاط " ؟ يا للعجب منادٍ للحضارة – يقصد الجابري – يدعو لشنق أحد أعظـم بُناتهـا نتأسف كثيراً أيها القاريء إن كنا قد أثرنا سخطك ، فالغرض لم يكن – وحقك – ذلك إطلاقا، وإنما جرة قلم سكبت شيئاً من التأسف من محبرة القلب، وليكن فـي ذلـك داع لـك لتقـصي الأسباب الكامنة وراء إطلاق تلك التهم الباطلة، عندها ستصيبك الحيرة والتعجب فعلاً"(اللواتي: 2001، 220).

و يرى المؤلف أن الشيخ الرئيس قد عمد لإثبات المبدأ الأول مستخدماً منهج سلفة الفارابي ذاته ، و هو منهج النظر في الوجود لاكتشاف واجب الوجود، عبر تقسيم الموجود إلى واجـب الوجود و إلى ممكن الوجود.فهو الذي قام بالمرحلة الثانية لتتميم برهان الصديقين وتوسـعته و تقوية أصوله و أركانه ، و من ثم تدشيه مجدداً و بكل قوة في الفلسفة الإسلامية، و هـو بهـذا يوطد تواجد هذا البرهان محل برهان المحرك الأول لأرسطو،و هو يردد بهذا الصدد صـيحة الشيخ الرئيس ((واعجزاه !أن تكون الحركة هي السبيل إلى إثبات الحق الذي هـو مبـدأ كـل شيء)) و إنما عكف الشيخ على برهان سلفه أبو نصر الفـارابي و أطلـق عليـه ((برهـان الصديقين))الذي قدر له – على حد قوله – أن يتوج جهود البشرية في محاولاتهـا المـستمرة لاثبات وجود المبدأ الأول بل وأن يكون أروع شاهد على أعلى مستوى نضوج العقل النظـري المجرد و هو يسعى للتحليق في ما وراء الطبيعة للتأمل فيه ، مزوداً بحماية الأحكام المنطقيـة المانعة له عن التيه الأبدي.

و من ناحية أخرى فان الشيخ الرئيس كان قد رفض أن يكون للحق الأول برهـان يـدل علية غير ذاته، بل اعتبره هو برهاناً على كل شيء انطلاقاً من تصريح الآية 18من سورة آل عمران ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾ نعم تتجلى و بمنتهى الوضوح ، النزعة الدينية التـي يمكننا اعتبارها الدافع الأكبر في تسطير هذا المشروع عند الفارابي والشيخ الرئيس على حـد سواء الأمر الذي يقف في صف الرأي ...الذي يدعم إطلاق الفلسفة الإسلامية علـى التـراث الفلسفي الذي خلفه حكماء الإسلام (المصدر السابق :222) .

أما آل ياسين (1993) و في كتاب "الفكر الفلسفي عند العرب "فانه ينتصر إلى الفلسفة و الفلاسفة –و ابن سينا بهم الشيخ الرئيس – و يرى أن الفلسفة بمنطقها العقلي هي أعلى سلطة يمتلكها الإنسان فتحتاج من صاحبها إلى قدرة فائقة و متميزة، و لهذا ثار القاصرون عن هـذه القدرة معارضين للفلسفة وأهلها، زد على ذلك تخوف أنصار السلفية من الفلسفة و تـصورهم أنها تقود إلى إضعاف الصورة العامة للشريعة و أحكامها. بينما لم يدخر الفلاسفة وسـعاً فـي الذب عن جوهر الإسلام العقلاني، و في تثبيت الوحدانية المطلقة، ثم يتابع قائلاً :فها نحن بين طرفين فكريين: أحدهما يلتزم قاعدة النقل، والآخر يعتمد مفهـوم العقـل، و لا ضـرورة أن يصطنع الطرفان الخصام بينهما، رغم أن العقل ينحو في نزعته دائماً نحو الحرية و الانطلاق، بينما نزعة النقل تنكمش دائماً في حدود النص و التقيد به ...وتظهر في الأول منهمـا صـور عميقة للاستقطاب العقلي تبلغ أحياناً حد الخروج على ظاهر الشريعة العام، بحيث لا تـستوي معه عقول العامة من الناس...و عندئذٍ يعود الأمر جذعاً (آل ياسين:1993، 140).

ويرى غالب(1981) في كتاب "ابن سينا" أن الشيخ الرئيس قد قدم من الأبحاث الفلسفية القيمة ما جعل من فلسفته فلسفة خاصة في كيان الفلسفة الإسلامية عرفت بالفلسفة السينوية " حتـى ارتفع بها إلى درجة الكمال، ويمكننا أن نقول أن ابن سينا خطا بالأبحاث العقلانية الإنـسانية خطوات عرفانية خالدة. تعتبر بحق مرحلة من مراحلها المشرقة في تاريخ البشرية جميعا"

ويهاجم غالب القائلين بأن الشيخ الرئيس لم يكن على مذهب الاسماعيلية، ويـدلل عليـه قائلا:" جميع مصنفات ابن سينا، بالإضافة إلى الكتب التي أتت على ذكره ، وأننا نؤكد أنهـا جميعها اتفقت على القول بأن ابن سينا ولد من أبوين اسماعيليين، وأنه درس على أبيه رئيس الدعوة في فارس أصول المعارف الحقانية وعلم التأويل الباطني، كما درس علـى يـد أبـي عبدالله الناتلي المنطق والفلسفة، ولم يكن الناتلي سوى عالم من علماء وفلاسفة الاسـماعيلية" ويَعدّ غالب " ابن سينا أول من قرن الطب بالأحوال والانفعالات النفسية التي يعانيها المريض، وله في هذا المجال بحوث طويلة وآراء قيمة".

3. دراسات لمحدثين زعموا أن لا خلاف و لا تنافر بين الفلسفة و العقيدة الإلهية، بل أن كلاهما وجهان لحق واحد:

يرى عطيتو وعبيدان(2003) في كتابهم" مدخل إلى الفلسفة و مشكلاتها " أن لا خلاف بين الدين والفلسفة "إذ لما كانت الفلسفة علم الحق عن طريق العقل، وكذلك الدين علم الحق عن طريق الوحي، وكان ما جاء به الوحي موافقا للعقل، فإن الحقائق التي تأتي بها الفلسفة لا تناقض حقائق الدين، فلا خلاف بين الدين والفلسفة". حتى أن الغزالي حين وجه انتقاداته للفارابي وابن سينا وغيرهم في (تهافت الفلاسفة)" لا يرى تعارضاً بين العقل والنقل أو بين العلوم العقلية والعلوم الشرعية، ومن يظن أن الأمر خلاف ذلك فإن ذلك من وجهة نظره إنما يرجع إلى عمى بصيرة يقول:"وظنٌ من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية وأن الجميع بينهما غير ممكن، ظن صادر عن عمى في عين البصيرة نعوذ بالله منه". وهكذا نجد الغزالي يؤمن إيماناً راسخاً بوحدة العقل والقلب في الإنسان أو الارتباط الوثيق بين الدين والفلسفة"(عطيتووعبيدان :2003، 138ـ139).

ومن أبرز أوجه الاختلاف بين الدين والفلسفة التي أشار لها المؤلفان بعد عرضهم لأوجه الاتفاق والوفاق، أنهم يقولون من جهة المناهج : الدين يقبل قضايا معينة على أنها موضوعات للإيمان ـ أي يقبلها تصديقا ـ على حين الفلسفة لا تقبل ذلك. والمفكر الديني يستخدم المنطق والعقل، ولكنه إذا ظهر تعارض أو تناقض بين وحي(الإيمان) و ثمار (العقل) فإن الأخيرة تخضع للأولى. أما في الفلسفة فإن للعقل والمنطق دوراً رئيسا، فالفيلسوف حريص على صياغة نظرة إلى العالم ترضي مطالب الرأس والقلب معا. أما إذا لم يكن هناك مفر من التضحية بأحدهما فهو في الأغلب يضحّي بأشواق القلب (يقصد الفكرة الدينية). فمنهج الفلسفة يقوم على التفكير ويرتكز على الاستدلال والنظر العقلي. أما منهج الدين فيعتمد أساسا على الإيمان والتصديق القلبي ويرتكز على العاطفة"(المصدر السابق:147).

ويقول موسى (بدون تاريخ) في كتابه"القرآن والفلسفة" أن القرآن يدعو بطبيعته إلى التفلسف. وأنه دعا حقاً وما يزال يدعو قارئه إلى التفكير بعقله. وإلى محاولة الوصول إلى حقائق أخرى عن طريق الذوق والقلب. فإن مما دفع المسلمين للفلسفة القرآن أولا. ثم ما عرفوه ونقلوه من التراث الإغريقي ثانيا. وأن القرآن بما جاء به من حلول هو الحق الذي لا ريب فيه لمشاكل الألوهية والعالم وصلة الإنسان بالله كان له أثر آخر إيجابي في فلسفة

المسلمين إنه حقاً جعل هؤلاء الفلاسفة يغيّرون من فلسفة الإغريق كما عرفوها، وذلك لتتفق و القرآن في هذه المشاكل .

ويذكر موسى من العوامل التي حدثت بالمسلمين في صدر الإسلام (عصر الرسول ﷺ) إلى الانصراف عن استخراج ما يدعو إليه القرآن من آراء فلسفية تتصل بالله و بالعالم و بالإنسان النهي عن الجدل، و روعة القرآن وجلاله وقوة أسره ، والاستغراق في الحرب، ووجود الرسول حيّاً فأزال نور الصحبة عنهم ظلّم الشكوك والأوهام. وهكذا مضى زمن الرسول عليه السلام والمسلمون على رأي واحد وعقيدة واحدة،هي ما جاء في كتاب الله ﷻ .

وعلى خطى موسى سارعبد الحميد في كتابه "الفلسفة في الإسلام" فقرر أن القرآن الكريم لعب دوراً أساسياً وجوهرياً في إثارة النزعة العقلية في الإسلام وسعى عبد الحميد إلى بيان صور وأنماط لنوعية المسائل التي أثارها القرآن الكريم. مما دعا المتكلمين والفلاسفة أن يصوغوا نظريات وآراء معينة كما ساق من الأدلة القرآنية على وجوب إعمال العقل والتفكر والتدبر في الخلق والأيات الكونية الشيء الكثير. وأشار إلى خطورة الجمود والتقليد.

و عبد الحميد وموسى مثلهم مثل الكثير من المفكرين والباحثين قد نظروا إلى الفلسفة على أنها نتاج عقلي. وأن القرآن الكريم قد أمر بإعمال الفكر واستخدام العقل.فقالوا إن القرآن في جوهره دافع على التفلسف والبحث عن حقائق الأشياء. ومن السداد القول: إن القرآن وإن سلّمنا بأنه أمر المسلم باستخدام العقل والتفكر والتدبر .إلا أنه قد قيدّه بآفاق محددة وذلك بالنظر في الآيات الكونية والآلاء الحادثة. لا يجوز له أن يتجاوزها إلى ذات الخالق تبارك اسمه وذلك لمحدودية عقله وقصره عن إدراك جلّ حقائق ما في الغيوب، و سيأتي بيان ذلك لاحقاً إن شاء الله.

4. دراسات نسبت فلسفة ابن سينا إلى الإتجاه الإشراقي:

فقد حاولت بالي (1994) معرفة حقيقة الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا، وذلك في كتابها "الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا"، سعت من خلاله لمعالجة الموضوع في أجزاء ثلاثة، هي: الأول:خاص بمصادر ابن سينا الاشراقية، وأثر التصوف وعلاقته بالشيعة وأثرها على الاتجاه الاشراقي في فلسفته.الثاني :الاتجاه الاشراقي في مشكلة المعرفة عند ابن سينا الثالث :يعنى بدراسة الاتجاه الاشراقي في مشكلة الألوهية.

وأكدت بالي على أن الفلسفة الاشراقية قد ظهرت عند زهاد الهند وفلاسفة الاغريق وحكماء العراق، ومبدأ هذه الفلسفة وأساسها أن الله نور الأنوار، ومصدر جميع الكائنات، فمن

نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والروحي. والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها.

يعرف د.عرفان عبد الحميد فتاح حكماء الاشراقيين بأنهم السالكون طريق التصفية والمجاهدة والرياضة الذين يصطفون الذوق والتجربة الروحية،ويظهر في مذاهبهم ما ينافي الشرع وأصوله وأحكامه ومقرراته. ثم تتابع بالي قائلة : ولقد تاكد لي هذا المعنى من الرأي القائل بأن الفلسفة الاشراقية تعتمد على نظرية العقول العشرة الفارابية مختلطة بعناصر مزدكية ومانوية، ثم ما تلبث بالي وبعد أن تاكد لها ذلك وبعد بضع صفحات، أن تجلس الاشراق على أساس صوفي وتلبسه ثوب الاسلام الخالص، إذ تقول: فالتصوف هو الأساس وهو القاعدة التي ينطلق فيها الصوفي الذي تخلق بأخلاق القرآن، وعمل بسنة الرسول ﷺ وتمسك بالفضائل الروحانية، وقوم نفسه وطهرها من شواغلها الحسية في معراجه الروحي ويمكن أن يحدث له الاشراق، وإن لم يكن هذا شرطا لمسلكه الصوفي، فالاشراق منة وفضل من الله يؤتيه لمن يشاء من عباده الصالحين .

من جانب آخر يحاول الفيومي (1994) في كتاب "المدرسة الفلسفية في الإسلام بين المشائية والاشراقية" تأكيد أن الشيخ الرئيس هو المؤسس الأول "لحكمة المشرقيين " لم يسبقه إليه من أحد، وهو بهذا يعارض رأي عبد الرحمن بدوي الذي يرى أن الحكمة المشرقية أو الاتجاه الاشراقي نشأ منذ عهد السهروردي المقتول، حيث اتخذ الفكر العربي اتجاها جديداً كان كرد فعل على تيار الأرسطاطالية الذي ساد في القرنين السابقين للسهروردي (الفيومي:1994، 587) حيث يرى بدوي أن السهروردي هو الذي أسس الأصول الفلسفية الاشراقية وهو تيار ناقض به تيار المشائية، وهنا بدأ يركز على التفرقة الرئيسة بين الحكماء الاشراقيين ورئيسهم افلاطون، وبين الحكماء المشائين ورئيسهم أرسطو.

والفيومي وهو يدحض هذا الرأي لبدوي فإنه يستجمع من الأدلة الكثيرة التي تظهر ريادة ابن سينا في الاتجاه الاشراقي، وأن الشيخ كتب فيها : (حكمة المشرقيين) ، (حي بن يقظان)، (الاشارات والتنبيهات) ومحاولته الجادة لوضع منطق المشرقين.

5. دراسات لمحدثين تناولت تقسيمات فلسفة الشيخ الرئيس، و ألقت الضوء على الجوانب التربوية فيها:

وقد أعدّ النقيب (1984) رسالة ماجستير بعنوان "فلسفة التربية عند ابن سينا ". وقد عرض بحثه في فصول ثلاثة، هي :

الفصل الأول: عن الرجل وعصره: حياته ونشأته وكيف تعلم، وكيف مارس مهنة التعليم بنفسه، وانعكاسات ذلك على فكرة التربوي.

الفصل الثاني: تناول (الأسس الفلسفية لآراء ابن سينا التربوية)وقد تناول هذه الأسس من مباحث أربعة هي:

المبحث الأول: نظرته إلى الإنسان مم يتكون ؟ وهل هو خير بطبعه أم شرير ...؟و تكلم عن أقسام النفس الناطقة علاقتها بالبدن دون أن يبني عليها أي فكر تربوي سينوي.

المبحث الثاني: نظرته إلى المجتمع، مم يتكون؟ وما دور الفرد فيه، وما هي صورة المجتمع الذي أراده ابن سينا ؟ وبيّن أنه مجتمع إلهي يستمد ألوهيته مما يقرره النبي وفق إرادة الله و وحيه.

المبحث الثالث:نظرته إلى المعرفة: مصادرها، مكتسبة أم فطرية، حسية أم عقلية. و نظرية ابن سينا الإشراقية في المعرفة (وقصد بها التعلم بقوة الحدس).

المبحث الرابع : نظرية الأخلاق، وكيفية إكتسابها، ومعيارها.

الفصل الثالث: آراء ابن سينا التربوية بالاعتماد على نظراته الفلسفية السابقة للإنسان والمجتمع والمعرفة والأخلاق في ناحية، وما ذكره في كتبه عن التربية والتعليم في ناحية أخرى، وما طبقه أثناء ممارسته للعملية التعليمية من مبادئ وأساليب تربوية. و هذا الفصل في آراء ابن سينا التربوية يكاد يكون منفصلاً ومستقلاً تماماً عن مضمون الفصل الثاني المتمثل في الأسس الفلسفية لآراء ابن سينا التربوية، واعتمد النقيب في الفصل الثالث على رسالة السياسة ومؤلف القانون لابن سينا. ويرى أن مثل هذه الآراء التربوية تُظهر كيف اضطر فلاسفة المسلمين إلى الحديث في أمور التربية والتعليم لكي يدعموا (الاتجاه الفلسفي) و يدخلوه في صميم عملية التعليم محاولين تأكيد هذا الاتجاه وإظهار قيمته وجدوى علومه ومناهجه. أقول لعلّ هذا سبب وجيه دفع ابن سينا كما دفع غيره من فلاسفة الاسلام كالفارابي مثلاً إلى وضع رسائل خاصة بالتربية كرسالة السياسة – إن صحت نسبتها إلى ابن سينا– بثّ فيها من الآراء التربوية ما ينسجم مع الواقع الاجتماعي وثقافته السائدة، دون أن يؤسس آرائه التربوية تلك على عقيدته الفلسفية التي يؤمن بها.أما حقيقة جوهر فكره التربوي فيمكن الوقوف عليه واستنباطه من حديثه عن النفس الناطقة فلسفيا، وعلاقتها بالباري سبحانه، وبالعقل الفعال، وبالعالم.

ومن دراسات الباحثين المحدثين أيضاً يتناول إبراهيم (1952) في دراسته " التربية عند ابن سينا ورسالة السياسة" آراء الشيخ الرئيس في التربية والتعليم التي أودعها في رسالة أسماها

((رسالة السياسة)) وقد تناول الشيخ في الفصل الرابع من هذه الرسالة تربية الولد من مولـــده حتى خروجه إلى ميدان العمل والكسب، وقد عرض إبراهيم (1952) لأهم آراء ابن سينا مع الإشارة إلى أبرز فلاسفة التربية القدامى والمحدثين من اليونان والرومان وغيرهم الذي يتفــق معهم في تلك الآراء .

1- التربية في دور الرضاعة : يرى الشيخ أن من حق الولد على والديه حسن تسميته أولاً ثم اختيار ظئره وألا يوكل لحضانته ورضاعه إلا امرأة صالحة متدينة، وهو بهــذا يتفــق مــع الفليسوف الروماني (كونتليان 35 ــ 95 م).

2- التربية الخلقية بعد الرضاع : ويرى بأن يبدأ بتأديب الطفل ورياضة أخلاقه بعد فطامــه ، وذلك قبل أن تهجم عليه مساوئ الأخلاق فيصعب بعد ذلك انتزاعها منه ، وهــو يتفــق مــع الكثيرين من فلاسفة التربية القديمة والحديثة حتى قالت طائفة إن الطفل يولد صفحة بيــضاء ، ينقش فيها كل ما يقع عليها.

3- وسائل التربية الخلقية : ويرى أن خير الوسائل لابعاد الطفل عن تلك المــساوئ ، إنمــا يكون بالترغيب تارة، و بالايناس حيناً، والايحاش حنياً آخر، والإعراض عنه ، والاقبال عليه ، وبالحمد والتوبيخ، فإن لم تُجْدِ هذه الوسائل لم يحجم عن الاستعانة باليد، بالضرب القليل الموجع بعد الإرهاب الشديد، وبعد إعداد الشفعاء ، لأنه إذا كانت الضربة الأولى موجعة ســاء ظــن الصبي بما بعدها. والوسائل الأولى مما أقرته التربية في القديم والحديث ، بــل حثّــت عليــه ودعت إليه. أما الوسيلة الأخرى وهي العقوبة البدنية أو سياسة العصا في التربية فإن معظــم قدماء المربين وجميع المربين المحدثين ينكرونها ولا يقرونها، وهو في مذهبه هذا يتفق مــع الفيلسوف الروماني (شيشرون) إذ يرى أنه لا يلجأ إلى العقوبة البدنية، إلا إذا لم تسنجح كــل وسائل التأديب الأخرى على ألا يكون العقاب مذلاً للصبي، ماساً بكرامته.

4- التربية العقلية : و تبدأ عندما تشتد مفاصل الصبي و يستوى لسانه و يوعى سمعه و يتهيأ للتلقين، و أول ما يبدأ به تعلم القرآن ثم مبادئ الدين، ثم شعر التهذيب و التأديب و كل ما فيــه مكارم الأخلاق. و هو يتفق مع الغزالي في بعضها، إذ يرى الغزالي أن يعلم الطفل القــرآن و أحاديث الأخيار و حكايات الأبرار، ويتفق مع (كونتليان وشيشرون) في تحفيظ الطفل في هذه المرحلة من شعر الحكماء ، و يرى (فردريك ولهلم فروبل:1782ــ1853) مثــل هــذا و أن تُقوّى في رياض الأطفال المشاعر الدينية.

5- التعليم الجمعي أو الصفي : فهو أفضل من التعليم الفردي لأنه أدفع لسآمة المؤدب و ملـل الطفل معا، لأن اختلاط الصبي بأقرانه أدعى إلى انشراح عقله ، و تفـتُّح فهمـه بالمحادثـة والمرافقة.

6- التعليم الثانوي والتوجيه بحسب الاستعداد : فعلى المؤدب أن ينظر إلى استعداد الطالب وما يصلح من الصناعات والأعمال فيوجهه بحسب ميوله واستعداداته. يقـول (روسـو) : إن التربية الصحيحة ما قامت على معرفة غرائز الإنسان وميوله وعلى ذلـك يجـب أن يخـرج الإنسان في صناعة من الصناعات.

7- أما الغاية من التربية : فهي العمل واستثمار المعارف في الكـسب والإرتـزاق، ليتـذوق الناشئ حلاوة الكسب بالصناعة ويعتاد طلب المعايش بالجد، ولا يركن إلى ما لأبيه ، فيجد فيه المقنع والكفاية. لأن في ذلك مفسدة له.

وقام شيخ الأرض(1967) بتقسيم فلسفة ابن سينا إلى ثلاثة أقسام رئيسة هي : المنطـق وعرض فيه نظرية العلم، وعلوم نظرية استهله بالعلم الكلي، فالعلم الإلهي، فالعلم الطبيعـي، فعلم النفس وعلوم عملية، من علم النبي و علم الأخلاق و علم تدبير المنـزل و علـم تـدبير المدينة. ثم يرى أن فلسفة ابن سينا تأثرت و تكونت من عناصر أربعة هي: الديانة الإسلامية، و المذهب الشيعي الامامي، والفلسفة الأرسطية، والفلسفة الافلاطونية الحديثة.

ويرى غانم (1984) في دراسته "سيرة حياة ابن سينا بين العلوم والفلسفة " ان ابن سـينا قد أدى رسالته في الحياة على أكمل وجه ، ورحل مخلفا انتاجا علميا ثرا كأفضل مـا يكـون الانتاج مما جعله من مفاخر العالم ومن أشهر علمائه وأعظم حكمائه ويحق للمسلمين والعرب ان يفخروا بأن ابن سينا منهم. ويتطرق غانم في هذه الدراسة الى الجوانب التربوية في فكـر الرئيس، ويتناول الشروط التي وضعها الرئيس للمرضعة من حيث سن المرضـعة وسمنتها وأخلاقها وهيئة ثديها وكيفية لبنها، ويقول في وصف أخلاقها:" وأما في أخلاقهـا أن تكـون حسنة الأخلاق محمودتها، بطيئة عن الانفعالات النفسانية الرديئة، من الغضب والغم والجبن وغير ذلك فإن جميع ذلك مما يفسد المزاج وربما أعدى بالرضاع، وفي أحاديثه عن الـزواج يقول: إن على المتزوجين مراعاة حسن العلاقات بينهم فيسود الوئام وينتـشر جـو الـسعادة والصفاء والهناء وبذلك يهيئون للأطفال في فترة الحمل جوا يشمله السعادة فيولدون وجـوههم جميلة وطباعهم هادئة وديعة.

ويقول كعدان (2006) في دراسة "العناية بالطفل وتربيته عند ابن سينا" : خصص ابن سينا في الكتاب الأول من كتاب القانون في الطب فصلا خاصا للحديث عن تربية الأطفال وأمراضهم، وقد سماه التعليم الأول في التربية، وقسمه إلى أربع مقالات. في المقالة الأولى تناول بالحديث عن تدبير المولود كما يولد إلى أن ينهض. في حين أنه بحث في المقالة الثانية عن الإرضاع، وفي ذلك ألح على أن يرضع الطفل لبن أمه ما أمكن فإنه أشبه الأغذية بجوهر ما سلف من غذائه وهو في الرحم. ثم تحدث عن موضوع الفطام، وأكد أن يكون تدريجيا. المقالة الثالثة تتحدث عن بعض أمراض الطفولة وضرورة الوقاية منها. المقالة الرابعة تتناول تدبير الطفل وتربيته حتى سن البلوغ، وفيه يستعرض ابن سينا فصول التربية النفسية للأطفال وفق أحسن الطرق التربوية المعروفة حاليا. أما في كتابه الأرجوزة في الطب، فقد خصص ابن سينا قسما خاصا تناول الحديث فيه عن أصول تربية الطفل وتنشئته في مراحل نموه المختلفة؛ بدءا بالحياة الجنينية ثم الإرضاع وحتى مراحل متقدمة من حضانته. هدف هذا البحث هو التعرض لأهم مفاهيم تربية الطفل والعناية به وذلك كما وردت في مؤلفات ابن سينا، وإظهار مدى مساهماته وإنجازاته في هذا المجال.

و قدمت السعيد (2001) دراسة بعنوان"من أعلام الشيعة المعلم الثالث ابن سينا" رأت من خلالها أن "الشيخ الرئيس – ابن سينا – علَم جليل من أعلام الإسلام الموسوعيين الذي تنوع فيهم عطاء الله وتعددت في اهتماماته فروع المعرفة والثقافة حتى قيل انه لم يظهر علم من العلوم أو فن من الفنون في عصره إلا وترك فيه مؤلفا أو رسالة. هذا العلم قد ترك تراثا ضخماً ينتهل منه المتخصصون من كل صوب، لذا تزاحم عليه الأطباء والفلاسفة والاقتصاديون وعلماء الاجتماع وعلماء النفس والتربية والأخلاق واللغة كل يجد بغيته ويطفئ غلته". وفي هذا البحث حاولت أن تبرز شخصية ابن سينا كتربوي من خلال الآراء والأفكار التربوية التي جاء بها والتي رسمت خطوط سياسته التربوية له آراء تربوية في العديد من كتبه التي كتبها بالعربية أو الفارسية غير أن اكثر آرائه التربوية نجدها في رسالة مسماة بـ(كتاب السياسة) وإن أبرز ما تميز به المذهب التربوي لابن سينا هو:

1- لم تقتصر التربية السينوية على مرحلة واحدة وهي دخول الطفل المدرسة بل شملت تربية الطفل منذ لحظة ولادته حتى زواجه و انخراطه في الحياة الاجتماعية.

2- لم ترتكز التربية السينوية على جانب واحد أو بعض جوانب الشخصية الإنسانية لتهمل الجوانب الأخرى بل اهتمت بوحدة الشخصية الإنسانية وتكاملها العقلي والجسدي والانفعالي.

3- تأثرت التربية السينوية بتعاليم الدين الإسلامي وبخاصة القرآن الكريم والسنة النبوية وكذلك بالفلسفة اليونانية والهلنستية.

4- حرص ابن سينا على تدعيم آرائه بمسوّغات نفسانية وقد نجح نجاحاً بعيداً في هذا الميدان، مما يحمل على الاعتقاد أن ذلك عائد إلى حد كبير إلى امتهانه مهنة الطب .و تخلص السعيد إلى القول " هكذا يكون ابن سينا قد وضع منهجاً تربوياً مستمداً أسسه ودعائمه من الدين، ومن واقع عصره ومجتمعه، ليفي بمتطلبات مجتمعه ويساعده على النهوض والخلاص مما هو فيه من انحلال وتعطل وفقدان للقيم إنها تربية اجتماعية بكل معنى الكلمة. متعددة الجوانب فردية، مجتمعية، أخلاقية، دينية، مهنية.

تأمل و تحليل:

بنظرة فاحصة في أدبيات التربية والفلسفة والدراسات السابقة ذات العلاقة بموضوع هذه الدراسة. اتضحت لي حقائق أعرضها تالياً:

أولا: ان الدراسات التي تناولت الفكر التربوي السينوي وهي :(ابراهيم،1952 ؛ السعيد،2001 غانم،1984 ؛ النقيب،1984) قد انطلقت وركزت على رسالة السياسة - إن صحت نسبتها إلى ابن سينا - التي بث فيها الشيخ نظراته التربوية : مع العلم بأن تلك الرسالة - ومـا أكثر مثيلاتها - لم تأت بذاك الجديد المهم الذي يميزها عن غيرها من أفكار تربوية كانت سائدة آنذاك لأعلام بارزين أو لنقل لم تأت بذاك المهم الذي قد ينهض بتربيتنا المعاصرة.

لقد أغفلت تلك الدراسات الأصول الفكرية و الانسانية التي انطلق منها الشيخ في فلسفته التربوية، وهي الأصول التي عن طريقها يمكننا تكوين صورة واضحة عن الفكر التربوي السينوي، فلم تتناول هذه الدراسات مثلا وجهة نظر الشيخ عن علاقة النفس الانسانية بالله تعالى من جهة، وبالعقول الفعالة من جهة أخرى. وكيفية رياضتها وتهذيبها كما يرى الرئيس، ولم تتناول رؤية ابن سينا بالنسبة للعلم الالهي لسلوكيات الفرد المتغيرة ... وعن حقيقة مفهومه لدعوة النبي وهي جوهر الموضوع وبكأنها ضلت السبيل، فلم تُصب جُلجُان الحقيقة.

ثانيا : أكدت العديد من الدراسات على أن ثمة اختلاف جوهري بين أعلام وأقطاب الاتجاه الفلسفي من مشائيين واشراقيين، وفي مسائل مفصلية وحاسمة في إلهياتهم. فقد لاحظنا أن ابن

رشد يخطئ الفارابي وابن سينا بقولهم : إن الأول واحد بسيط لا يصدر عنه إلا واحد. أما فخر الدين الرازي فقد عارض الفلاسفة بقولهم بقدم العالم وأبديته. وأقر بالمعاد الجسماني، وغيرها من خلافات مفصلية تؤكد أن الفلاسفة قد ذهبوا جذع مِذع، فكان لكل منهم وجهة هو موليها.

ولعل مثل هذا الاختلاف ما يعزز موقف المعارضين للاتجاه الفلسفي برمته ، والذين يرون الفلسفة أضغاث أحلام وتخييلات ... وعلى رأسهم الغزالي. وإن الشخص العاقل الموضوعي إذا وجد أن أقطاب أي عقيدة قد ذهبوا شذر مذر في اختلافهم في أساسياتها ؛ ليحكم ببطلانها وفسادها بلا تردد.

ثالثا: أشارت بعض الدراسات الحديثة مثل دراسة (مدكور) في مقدمة كتاب الشفاء ، ودراسة صليبا(ب)(1981)، إلى أن العلم الحديث ينقض جوانب مهمة في فلسفة الرئيس، وخاصة نظرية الفيض والصدور، و هذا مما يعزز الموقف النقدي الحديث تجاه الفلسفة السينوية.

رابعا : قلة الدراسات التي تخصصت في الرد على فلسفة الرئيس بمنطق الوحي الكريم كما في دراسة الحياري (1994) . بل ان سعي المعارضين والناقدين للمذهب الفلسفي كان مرتكزا على استخدام أدوات الفلسفة نفسها بمنطقها وأسلوبها وعبارتها.كما في كتاب (تهافت الفلاسفة) للغزالي. والفرق بينهما واضح فإن من استخدم الأسلوب الفلسفي تجاه الفلسفة كانت غايته قمع الفلسفة و بيان تهافتها أما من سلك منهج الوحي الكريم فإن غايته بيان مدى البون الشاسع بين العقيدة الفلسفية و عقيدة الوحي الإلهي.

خامساً : يتضح من الأدب النظري و الدراسات السابقة ومن مؤلفات الشيخ الرئيس أن فلسفته كانت من أمشاج اغريقية وفارسية و كندية و فارابية، ومزاجها من أصول هندية ومسيحية واثني عشرية وغيرها.

أما كونها اغريقية الأصل فهي مسلّمة لا نقاش فيها، أما أنها فارسية فهذا واضح من الدراسات التي أشارت إلى الجانب الإشراقي عند الرئيس وعلى رأسها دراسة بالي (1994) .

وهذا ما يؤكد عليه الرئيس نفسه إذ يقول في رسالة له نشرها عاصي (1983):"وكان في الفرس أمة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون، حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس، قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التي شهد بها ذوق افلاطون ومن قبله في الكتاب المسمى بحكمة الاشراق، وما سبقت إلى مثله " (عاصي:1983، 173) ، وفي نفس هذا المصدر ما يشعرك بتأثر الشيخ بالنصرانية عندما تجده يسمي النفس بالكلمة. فيقول "كمال الكلمة تشبهها بالمبادىء بحسب الطاقة البشرية، فلا بد من التجرد بحسب القدرة وينبغي أن يكون للكلمة الهيئة

الاستعلائية على البدن، لا للبدن عليها " وفي نفس المصدر أيضاً يدعو الشيخ قائلاً :" اللهم هذب بروح القدس الشريفة نفسي ..."

وحول تأثر الفلسفة السينوية بالفكر الفلسفي الفارابي، يقول(الذهبي:1982، 417/15): في ترجمته لحياة الفارابي ما نصه :"...وله تصانيف مشهورة من ابتغى الهدى منها ضل و حار، منها تخرج ابن سينا نسأل الله التوفيق". وفي هذا السياق سياق تأثر ابن سينا بالفارابي.

و يقول الشيخ الرئيس في ترجمته لسيرته الذاتية:"... وقرأتُ كتاب ما بعد الطبيعة فأشكل عليّ حتى أعدت قراءته أربعين مرة فحفظته ولا أفهمه، فأيست ثم وقع لي مجلد لأبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الحكمة الطبيعية ففتح عليَّ أغراض الكتب ففرحت وتصدقت بشيء كثير"(الذهبي:1982، 532/17).

لقد ظهر من أراء العلماء قديماً وحديثاً، ومن سيرة ابن سينا التي رواها بنفسه أن الفلسفة السينوية ربيبة الفلسفة الفارابية، حتى إن بعض المفكرين يعدُّونها امتداداً للفلسفة الفارابية، وقالب آخر لها كما في دراسة أبو ريان(1996).

يقول ابن العماد في ترجمته للفارابي:"وأبو نصر الفارابي صاحب الفلسفة محمد بن محمد بن طرخان التركي ذو المصنفات المشهورة في الحكمة والمنطق والفلسفة التي من ابتغى الهدى فيها أضله الله وكان مفرط الذكاء... وقال ابن الأهدل: قيل هو أكبر فلاسفة المسلمين لم يكن فيهم من بلغ رتبته. بتأليفه تخرج أبو علي ابن سينا، وكان يحقق كتاب ارسطاطاليس وكتب عنه في شرحه سبعين سفراً ولم يكن في وقته مثله، ولم يكن في هذا الفن أبصر من الفارابي، وسئل من أعلم أنت أو أرسطاطاليس. فقال: لو أدركته لكنت أكبر تلامذته." قال الفقيه حسين: هؤلاء الثلاثة متهمون في دينهم يعني الفارابي والكندي وابن سينا، وقال ابن خلكان : هو أكبر فلاسفة المسلمين لم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه، والرئيس أبو علي بن سيناء بكتبه تخرج وبه انتفع في تصانيفه ... وتناول جميع كتب آرسطو طاليس وتمهّر في استخراج معانيها والوقوف على أغراضه فيها.ويقال: أنه وُجدَ كتاب النفس لأرسطاطاليس وعليه مكتوب بخط أبي نصر الفارابي قرأتُ السماع الطبيعي لارسطاطاليس اربعين مرة وأرى أني محتاج إلى معاودة قراءته... وبالجملة فأخباره وعلومه وتصانيفه كثيرة شهيرة ولكن أكثر العلماء على كفره وزندقته(ابن العماد:1979، 353/2).

يتبين من خلال هذا الاستعراض السريع لسيرة الفارابي أنه كان قرين ابن سينا وسابقه في دخول نادي الفلسفة الإغريقية. ولأن وكر هذه الفلسفة كان كانف الرجلين، فلا عجب أن يكونا في مقام واحد أمام نظرة أعلام المدرسة الإسلامية تجاه ما دانوا به من عقائد الأغريق الفلسفية.

يقول ابن كثير(1994) في الفارابي:" وكان حاذقاً في الفلسفة، ومن كتبه تفقه ابن سينا. وكـان يقول بالمعاد الروحاني لا الجثماني، ويخصص بالمعاد الأرواح العالمة لا الجاهلة، وله مذاهب في ذلك يخالف المسلمين والفلاسفة من سلفه الأقدمين، فعليه إن كان مات على ذلك لعنـه رب العالمين ... ولم أرَ الحافظ ابن عساكر ذكره في تاريخه لنتنـه وقباحتـه. فـالله أعلـم"(ابـن كثير:1994، 11/237-238).

وهنا يجدر أن نلتفت إلى أول فلاسفة الإسلام بنظرة سريعة وهو الكندي " أبو يوسف بـن الصباح الكندي الأشعثي الفيلسوف صاحب الكتب من ولد الأشعث بن قيس أمير العرب . كان رأساً في حكمة الأوائل ومنطق اليونان والهيئة والتنجيم والطب وغير ذلك. لا يلحق شأوه فـي ذلك العلم المتروك... كان يقال له فيلسوف العرب . وكان متهماً في دينـه ، بخـيلا، سـاقط المروءة، وله نظم جيد وبلاغة وتلامذة، همَّ بأن يعمل شيئاً مثل القـرآن فبعـد أيـام أذعـن بالعجز(الذهبي:1982، 12/337).

لقد كان الكندي أول من فتح الباب لتفسير القرآن فلسفيا، و سعى إلى خلـق إنـسجام بـين الإسلام والفلسفة، فهو أول فيلسوف في تاريخ الإسلام يعمد إلى التوفيق بين الـدين والفلـسفة، وبهذا ساعد الفلاسفة الإسلامين من بعده من جانب، وهمّ بتحويل الدين إلى فلسفة هذا مع أنـه صرح بشكل واضح بأن الحجة القرآنية أكيدة ومقنعة بينما الحجة الفلسفية ليست كـذلك ؛ لأن مصدر الأولى إلهي، بينما مصدر الثانية الإنسان(Khan and Saleem: 1994,52) .

سادساً : إن حملة الغزالي على الفلاسفة وتكفيره لهم، كانت بمثابة السابقة الأولى، التي أسست لنظرة إسلامية عامة على تكفير الفلاسفة، بل جعلهم مثلاً كثيراً ما يورده أعلام الفكر الإسلامي في مؤلفاتهم في مباحث الردة وما يكفر به المسلم، لقد اتضح ذلك من خلال أدبيات (البـاجي، 2003 ؛ علاء الدين الطوسي، 2004؛ القنوجي،1978؛ وابـن تيميـة(ب)، بـدون تـاريخ) وغيرهم.

بيدَ أن الغزالي وهو يقود هذه الحملة الشعواء على الفلسفة لم يسلم من الناقدين المشككين في حسن نيته، و خير طويته كما عند ابن سبعين (1978) من الأقـدمين، و دراسـة الجـابري (1998) من المحدثين .

سابعاً : وُجِّهت انتقادات كثيرة و طعون خطيرة لأبرز تلامذة ابن سينا، و حمَلة عقيدته الفلسفية و مؤيديه الذين دافعوا عنه بضراوة، فإذا كان تلميذه بهمنيار مجوسيا، وجدنا أن نصير الـدين الطوسي خائناً للأمة كل الخيانة، و أزيدك من العلم قبساً إذا عرضتُ أمامك شيئاً مما أخبر به ابن القيم عن الطوسي إذ يقول:"...لما انتهت النوبة إلى نصير الشرك و الكفروالإلحاد وزيـر

الملاحدة النصير الطوسي وزير هولاكو شفى نفسه من اتباع الرسول و أهل دينهم فعرضهم على السيف حتى شفى إخوانه من الملاحدة و اشتفى هو فقتل الخليفة و القضاة و الفقهاء و المحدثين و استبقى الفلاسفة و المنجمين و الطبائيين و السحرة...و نصر في كتبه قدم العالم و بطلان المعاد و انكار صفات الرب جل جلاله... و اتخذ للملاحدة مدارس، و رام جعل إشارات إمام الملحدين ابن سينا (يقصد كتاب الإشارات و التنبيهات لابن سينا) مكان القرآن فلم يقدر على ذلك فقال:هي قرآن الخواص و ذاك قرآن العوام، و رام تغيير الصلاة و جعلها صلاتين فلم يتم له الأمر، وتعلم السحر في آخر الأمر فكان ساحرا يعبد الأصنام " (ابن القيم المشار له في ابن العماد:1979، 340/5).

ثامناً : اختلف المفكرون في فلسفة ابن سينا بين قائل أنها فلسفة سينوية مستقلة – و إن تأثرت بالفلسفة الإغريقية– كما ذهب إلى ذلك(الصعيدي،1996؛غالب،1981) و آخر يقول أن ابن سينا لم يكن صاحب مذهب فلسفي جديد كما توهم بعض المؤرخين و لكنه كان خير معبّر عن حركة التلفيق الفلسفي التي اتسمت بها الفلسفة الإسلامية منذ نشأتها... وإن المذهب الرسمي لابن سينا هو المذهب المشائي القائم على الخلط بين أرسطو وافلاطون من خلال التاسوعات وآثار الشراح ، ولم يكن ابن سينا في هذا المجال سوى المعلم الذي يعرض الآراء ويلخصها بطريقة أدعى إلى الفهم وحسن الاستيعاب. إذن فمجهوده ينصب على حسن الصياغة ولا يمتد أثره إلى المضمون، وهذا رأي أبو ريان(1996).

تاسعاً : ردّة العديد من أعلام الفلسفة عن هذه الفلسفة، في آخر مشوار حياتهم، طاعنين بها، نافرين عنها، مطلقين لها طلاقا لارجعة فيه ؛ بحيث تصبح في نفوسهم أهون من قُعيس على أمه. وعودتهم تائبين منكبين على القرآن الكريم مؤمنين مخبتين . وذلك كما رأينا في وصية فخر الدين الرازي التي أملاها على تلميذه ابراهيم الأصفهاني. حتى أن ابن سينا نفسه تناقلت الأخبار بأنه تاب وعاد عن الفلسفة عندما أحسّ بنضوب عمره، وهاد إلى الحق المبين، يذكر ابن خلكان ذلك بأنه اغتسل وتاب وتصدق بما معه على الفقراء وردّ المظالم واعتق مماليكه وجعل كل ثلاثة أيام يختم ختمة ثم مات بهمذان "...

هذا مع العلم بأن أحداً أو أكثر قد تشكك في صحة توبته ، منها ما نقله (ابن العماد:1979) عن ابن الأهدل أنه قال:"قال اليافعي : طالعت كتابه الشفا (يقصد كتاب الشفاء لابن سينا) و ما أجدره بقلب الفاء قافا ؛ لإشتماله على فلسفة لاينشرح لها قلب متدين و الله أعلم بخاتمته و صحة توبته... وقال ابن الصلاح: لم يكن من علماء الإسلام بل كان شيطانا من شياطين الإنس"(ابن العماد:1979، 237/3).

وذكر غير واحد عن الغزالي أنه رجع في آخر حياته إلى تلاوة كتاب الله وحفظ الأحاديث الصحيحة والاعتراف بأن الحق هو ما في كتاب الله وسنة رسوله "ﷺ" وذكر بعضهم أنه مات وعلى صدره صحيح البخاري رحمه الله وكذلك غالب أكابر الذين كانوا يخوضون في الفلسفة والكلام فإنه ينتهي بهم أمرهم إلى الحيرة وعدم الثقة بما كانوا يقررون(الحنفي:1988، 281 ؛ الشنقيطي،1995، 296/7).

الفصل الثالث
الطريقة و الإجراءات

الفصل الثالث

الطريقة والإجراءات :

يتناول هذا الفصل تلك الإجراءات التي قمت بها والطريقة التي سلكتها للإجابة عن أسئلة الدراسة، وتحقيق أهدافها المنشودة.

فمن أجل تكوين صورة واضحة في ذهني عن حياة الشيخ الرئيس و مكانته العلمية و آثاره و مؤلفاته وأهميتها في كل عصر و مصر؛ فقد عمدت إلى الاطلاع على الكتب و الدراسات التي بحثت في حياة ابن سينا و ظروف عصره، والعوامل و المتغيرات والاتجاهات التي أثرت في تكوين فكر الشيخ و نظرته للوجود، و التي تناولت قدرات الرئيس العقلية و صفاته الشخصية، و نشاطاته الاجتماعية ؛ وقد بدأتُ بقراءة كتاب "ابن سينا" لمصطفى غالب و هو من أكثر الباحثين الموالين المعجبين بالشيخ الرئيس، وقد أفادني هذا الكتاب في معرفة شيء من سيرة حياة الرئيس، وشرحاً ميسراً سهلاً لمعالم فلسفته قلَّ مثيله ، ثم قدّم صورة كلية لفلسفة الغزالي و فلسفة الفارابي.

ثم كان كتاب "مدخل إلى فلسفة ابن سينا " لتيسير شيخ الأرض ، الذي وضعه لطائفة من القرّاء حالي من حالهم غير المطلعين على الفلسفة الإسلامية إطلاعا كافيا والذين ليس بإمكانهم قراءة مؤلفات ابن سينا وفهمها دون عون . و هذا ما أشار له شيخ الأرض في مقدمة كتابه. و هذا الكتاب يزوّد المبتدىء بلمحة مفيدة عن عصر ابن سينا ثم يعرض لأبرز المفكرين و العلماء في العلوم الفلسفية المعاصرين لابن سينا كأخوان الصفا، ومسكويه ، و المعري، ثم يتناول حياة الشيخ و شخصيته. ثم يدخل إلى تبيان بنيته الفلسفية. و يبين مؤلفاته و يعرض لبعض النصوص المفيدة للمبتدء .

ثم اطلعتُ على كتاب " تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام " لمؤلفه محمد علي أبو ريان، الذي استهله بمقدمة عامة عما سماها بالفلسفة الإسلامية، ثم عرض للفرق الإسلامية وعلم الكلام، ثم عرض لأعلام الفلسفة الإسلامية و ابن سينا من بينهم.

و بعد الاطلاع المتزايد على مصادر البحث الجمة، رأيت من الأفضل الاقتصار في معالجة هذه الدراسة على الأصول الفكرية و الإنسانية و المعرفية للتربية عند ابن سينا، دون غيرها من الأصول الثقافية و الاجتماعية و التي تتناول مفهوم الشعور عند الشيخ الرئيس، و

جانب الإدراك الحسي، و النزعة الإنسانية لديه ... و غيرها من مسائل ذات أثر نزير في تكوين الفكر التربوي السنيوي.

و بعد أن قنعت بما أدركت عن سيرة حياة صاحب موضوع الدراسة الشيخ الرئيس ابن سينا، عمدت إلى مؤلفات الشيخ التي عالج فيها موضوعات الدراسة التالية: الإلهيات، و العالم، والنفس الإنسانية، والمعرفة، والبعث و فلسفتة التربوية.

إلا أن بعض الصعوبات قد واجهتني في فهم العبارة السينوية وخاصة العبارات الفلسفية المحضة. مما اضطرني إلى الرجوع إلى بعض الشروح والتعليقات التي تناولت وجهات نظر الشيخ الفلسفية. ومن أبرز هذه المؤلفات :

- كتاب التعليقات لابن سينا: وهو كتاب شمل بعض الموضوعات الفلسفية وخاصة الإلهيات، وصلة الله ﷻ بالعالم. وموضوع النفس الإنسانية. وقد سطّر هذا الكتاب بهمنيار بإملاء من أستاذه وشيخه الرئيس ابن سينا. و قد تميز هذا الكتاب من بين ما تميز به بسهولة العبارة ويسرها ووضوحها إلى حدٍّ ما.

- كتاب شرحي الإشارات : للخواجة نصير الدين الطوسي والإمام فخر الدين الرازي. حيث قاما بشرح كتاب الإشارات والتنبيهات للشيخ الرئيس.

- ثم كتاب الشفاء للشيخ الرئيس قسم الإلهيات.

لقد أعتمدتُ هذه المؤلفات من حيث هي مراجع مساعدة في فهم مراد الشيخ في عباراته الصعبة، التي دارت حول موضوعات هذه الدراسة، وابن سينا في هذا الأمر مثل غيره من الفلاسفة الذين آثروا تغطية آرائهم بغطاء من الغموض والضبابية، فجاءت عباراتهم الفلسفية صعبة الفهم، غامضة المعنى في مواضع كثيرة، وما ذلك إلا ليرتقي إلى فهمها الخاصة دون العامة، وهذا السبب المعلن الذي صرحوا به في غير موضع، غير أنه من الممكن أن يكون ثمة سبب أو أكثر غير ذلك وراء غموض العبارة الفلسفية أحياناً، منها عدم وضوح الفكرة الفلسفية عن العالم الغيبي غير المشاهد وغير المحسوس لدى الفلاسفة انفسهم، أو لعدم وضوح العبارة الفلسفية اليونانية. و لعل سببا آخر وراء هذا الغموض وهو أن يترك الفلاسفة لأنفسهم سعة ومجالاً في فهم الأخرين لعباراتهم وفي الرد على خصومهم إذا ما دعت الحاجة، و هناك سبب آخر يمكن ادراجه قي هذا الصدد وهو خصوصية المسألة المعالجة وغموضها فيعمد الشيخ إلى الترميز متعمدا لما في إظهارها من إفساد العامة على حد قوله ، فمن ذلك أنه "سأل بعض الناس الشيخ الرئيس عن معنى قول الصوفية:(من عرف سر القدر فقد ألحد) فقال في جوابه: إن هذه المسألة فيها غموض ، وهي من المسائل التي لا تُدوّن إلا مرموزة ولا تعلم إلا

مكنونة، لما في إظهارها من إفساد العامة والأصل فيه ما روى عن النبي ﷺ أنه قال:(القـدر سر الله ، ولا تظهروا سر الله)(لم أقف له على أصل) وما روى أن رجلا سأل أمير المؤمنين علياً عليه السلام فقال: القدر بحر عميق فلا تلجه ثم سأله ، فقال:إنه طريق وعر فلا تسلكه ، ثم سأله فقال:إنه صعود عسر فلا تتكلفه(ابن سينا،المنشور في عاصي:1983، 302).

إن غاية الباحث من هذا البيان أن يُظهر أن الصعوبة التي وجدها أحياناً في فهم العبـارة السينوية ليست لأسباب تتعلق في ذاته ، وإنما لأسباب تخصُّ فلسفة الشيخ نفسها.

ومهما يكن من أمر فقد تمكنت من خلال المرحلة السابقة: أن ألمّ بـأهم مؤلفـات الـشيخ الرئيس ذات العلاقة بموضوع الدراسة، وأهم المؤلفات والدراسات التي قدمت حـول فلـسفة الرئيس التي يمكنه أن يعتمدها كأدب سابق من ناحية، وفي إجابة أسئلة الدراسة مـن ناحيـة أخرى. كما تمكنت من لملمة أطراف موضوع الدراسة، و وضع محـدداتها.فأضـاءت هـذه المرحلة الطريق في تسطير أهمية الدراسة، وتحديد مشكلتها، وصياغة أسئلتها.

وقد زاد اطلاعي إفادةً أن يسَّر لي الله تعالى قراءة "الكتـاب الـذهبي" ، وهـو كتـاب موسوعي تضمّن كلمات ألقيت، و دراسات قام بها نخبة من المفكـرين العـرب و المـسلمين والأجانب، قُدّمت في المهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، والذي أقيم في بغـداد مـن 20-28 مارس 1952 ، بمناسبة مرور ألف عام على ميلاد الشيخ الرئيس. وقد تناولت هذه الدراسات أبرز الجوانب العلمية في الموروث العلمي عند ابن سينا. ومنها: التربيـة، الطـب، الفلـسفة، الأدب ... وهو كتاب موسوعي مفيد، ومن الدراسات التي تضمنها هذا الكتاب و التي أفـادت الباحث واعتمدها في هذه الدراسة من حيث هي دراسات سابقة ومفيـدة وذات صـلة وثيقـة بالأصول التربوية عند ابن سينا:

- دراسة كمال إبراهيم بعنوان : التربية عند ابن سينا ورسالة السياسة.
- دراسة محمد البهي بعنوان " مشكلة الألوهية بين ابن سينا والمتكلمين .
- دراسة محمد ثابت فندي، وعنوانها " الله والعالم، الصلة بينهما عند ابـن سـينا ونـصيب الوثنية والإسلام فيها" .
- دراسة محمد يوسف موسى، وعنوانها " الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد".
- دراسة البير نصري نادر، بعنوان " النفس الإنسانية عند ابن سينا" .

ثم انتقلت إلى مرحلة استنباط الأصول التربوية الفكرية والإنسانية و المعرفية لدى ابن سينا. وبدأ بجمع مصنفات ابن سينا التي بثّ فيها فلسفته ووجهات نظره حول الأصول الفكرية و الانسانية و المعرفية و قد تضمنت الأصول الفكرية المفاهيم التالية : الذات الإلهية، العـالم،

البعث والمعاد، أما الأصول الإنسانية، فقد تضمنت مفهوم النفس الإنسانية، أما الأصول المعرفية، فقد تضمنت مفهوم المعرفة. وقبل أن أعرض لتلك المصنفات، أودُّ الأشارة إلى انني لم أكن قد أدرجت مفهوم النبوة عند الشيخ الرئيس في أسئلة الدراسة، ولم يكن هذا المفهوم في حسابي أثناء بحثي عن الأصول الفكرية والإنسانية لدى ابن سينا، غير أنه قد أدرك وفي مرحلة متأخرة بعد جمعه لإجابات أسئلة الدراسة أن ثمة حلقة مهمة خارج عقد الدراسة الفريد. فعمدتُ إلى إدراج سؤال آخر إلى أسئلة الدراسة يبحث في مفهوم النبوة، و رأيتُ أن موضعه المنطقي بين موضوعات الدراسة المتناولة أن يكون السؤال الرابع. و في مسألة النبوة هذه و بعد البحث والتقصّي لم أجد رأياً لأرسطو في مسألة النبوة، وبقي الأمر حتى يسَّر الله لي الإطلاع على كتاب النبوات لابن تيمية وفيه بيّن أنه ليس في كلام أرسطو وأتباعه كلام في النبوة. فاقتصر على ذكر رأي ابن تيمية في هذا الأمر.

وقد اعتمدتُ في جمع وجهات نظر الشيخ الرئيس بالدرجة الأولى على كتابي (النجاة) وكتاب (الإشارات والتنبيهات وبحاشيته شرح الطوسي له). وإلى جانب هذين الكتابين استعنتُ كثيراً بكتاب التعليقات لابن سينا الذي أملاه على تلميذه بهمنيار. وذلك لسهولة عبارته وتضمنها شرحاً وافياً لبعض المسائل الفلسفية زيادة عما لها من شروح في غيره من المصنفات.

كما استخرجت حقيقة وجهات نظر الشيخ الرئيس من مصنفات أخرى له، مثل " عيون الحكمة " و" رسالة في أحوال النفس الناطقة ".

وقد حرصت على جمع وجهات نظر الشيخ الرئيس من مصنفاته التي أودع فيها حقيقة فلسفته، و ليست تلك المصنفات التي خاطب فيها العامة بالمصانعة وعدم البوح بحقيقة عقيدته. مثل كتاب الشفاء، إلا في مسائل قليلة لا تختلف عن حقيقة ما يعتقد. و بناءاً على ذلك فقد سعيت إلى التنقيب عن مؤلفات الشيخ الرئيس ورسائله التي أودع فيها حقيقة وجهة نظره الفلسفية حول المسألة المعالجة. ففي أمر النبوة وجدت أن الشيخ قد أفصح عن مفهومه لدعوة النبي في رسالة أسماها " رسالة في إثبات النبوات "تحقيق:ميشيل مرمرة. ولذلك اعتمدت على هذه الرسالة في معالجة مفهوم النبوة بشكل رئيس، كذلك الحال بالنسبة لمفهوم المعاد، فقد وجدت أن الشيخ الرئيس باح بحقيقة فكره الفلسفي في هذه المسألة وخصّها برسالة أسماها "الأضحوية في المعاد " ولذلك اعتمدت عليها بشكل شبه كامل في توضيح لمفهوم المعاد.

وبعد أن اتضحت مفاهيم الشيخ الرئيس للقضايا المعالجة، قمت بتغيير ترتيب عرض أسئلة الدراسة بحسب مدلولاتها الفلسفية وتسلسلها وارتباطاتها المنطقية. فكانت الذات الإلهية أولاً – وكما هي دائما – ثم العالم الذي نشأ (صدر) بخلق الله له ، ثم كانت النفس الناطقة من

حيث هي إحدى جزئيات هذا العالم. ثم المعرفة و مسالك النفس في اكتسابها، ثم مفهوم النبوة من حيث هي دعوة إلهية لهداية النفس من جانب وتتلقاها نفس النبي من العقل الفعال من جانب آخر، ثم كان أمر المعاد من حيث هو بيان لطريق النفس الناطقة في الحياة الآخرة، ومنازلها ومراحلها المختلفة حتى قرارها في النعيم أو الشقاء .

لقد تم تسطير الإجراءات المتبعة عبر فقرات متتالية، ومراحل متتابعة تغطي أهم ما كان يقوم به الباحث في سعيه لتحقيق أهداف الدراسة. وكنت دائم الصلة بشبكة المعلومات (الانترنت) للإطلاع على كل جديد.

وبعد أن حددت مدلولات قضايا أسئلة الدراسة عند الشيخ الرئيس ابن سينا، استخرجت معاني هذه القضايا من كتاب الله الحكيم ثم سنة رسول الله ﷺ ، كما عرضت لأراء علماء المدرسة الإسلامية ومفكريها من مصنفاتهم المختلفة. ومما سهّل هذه المرحلة معرفتي الشرعية من ناحية، واعتمادي على برامج حاسوبية مخصصة للقرآن الكريم من ناحية أخرى، سهلت استخراج الآيات التي تتناول الموضوع الذي أريد. وتفسيرها من كتب التفسير والمراجع الشرعية. زد على هذا وذاك وضوح الحقيقة وسطوعها في المنهج الإلهي المبين.

هذا وقد تزامنت عملية جمع آراء الشيخ الرئيس في القضايا التي تناولتها أسئلة الدراسة مع عملية جمع الأدب النظري و الدراسات السابقة.

و قد اعتمدت منهج البحث النوعي، وأستخدمت أسلوب الفكرة في تحليل نصوص الفلسفة السينوية، و ليس الكلمة أو الجملة أو الفقرة.

الفصل الرابع
نتائج الدراسة

الفصـــل الرابع

نتائج الدراســـــة

يتناول هذا الفصل عرض ما توصل إليه الباحث من إجابات على أسئلة الدراسة المقترحة، وكانت كما يلي:

السؤال الأول: ما وجهة نظر ابن سينا حول الأصول الفكرية للتربيـــة المتمثلة في مفهومه للذات الإلهية، ومدى انسجامها مع مفهوم المثالية الافلاطونية، والواقعية الأرسطية و المدرسة الإسلامية ؟

الإجابـــة :

يرى ابن سينا أن الله وحده واجب الوجود بذاته ، و أنه الأول ؛ فهو العلة الأولى و المبدأ الأول و علة العلل، و أنه أزلي، باق، واحد، لا يقبل التجزئة و لا التركيب، و لا المشاكلة و لا الكفاءة، و لا التغير و لا الكثرة، بريء العلائق، قائم بذاته ، يعلم الكليات، أما الجزئيات فيعلمها على و جه كلي، مفارق للمادة من كل وجه ، و أنه عقل و عاقـــل و معقـــول، وأنـــه الخيـــر المحض، و الحق المحض.

و بيان ذلك: يطلق الشيخ تعبير "واجب الوجود بذاته" على الذات الإلهية. و يقـــصد بـــه الشيخ ما يجب له الوجود في نفسه ، فإذا أعتبر ذاته ، وجب وجوده ، وإذا فرضنا أنـــه غيـــر موجود نتج عن ذلك محال لذاته. فوجوده ضروري لا بد منه ومن افتراضه.

ومقابل واجب الوجود بذاته ثمة "ممكن الوجود بذاته"، وهو: ما لا يجب له الوجود فـــي نفسه، فإذا أعتبر ذاته لم يجب وجوده، أي لا ضرورة في وجوده ولا عدمه ، ولـــو فرضـــناه كذلك ما نتج عن ذلك محال، فممكن الوجود يستوي افتراضي وجوده وعدم وجوده ، وهـــو لا يستحق الوجود من ذاته، وإنما لا بد من أن يكون هناك وجود آخر واجب أعطى هذا الممكـــن وجوده؛ لأن المفروض أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود، غير أن ممكـــن الوجـــود بذاته قد يرتقي إلى مكانة أعلى فيصبحُ واجب الوجود بغيره بوجود عله صارفة له إلـــى هـــذه

المكانة. فممكن الوجود إذا أعتبر ذاته كان ممكن الوجود، وإذا أعتبر نسبته إلى غيره كان واجب الوجود بغيره.

وعليه "فالموجودات إذاً:إما أن تكون واجبة الوجود وإما ممكنة الوجود، والواجب الوجود إما بذاته وإما بغيره والذي هو بذاته فهو الإله، والذي هو بغيره فعلته واجب الوجود بذاته وهو في ذاته ممكن الوجود وبغيره واجب الوجود"(ابن سينا:1973، 175)" فنقول إن واجب الوجود بذاته لا علة له ، وإن الممكن الوجود بذاته له علة،... وإن واجب الوجود لا يمكن أن يكون وجوده مكافئا لوجود آخر ... حتى يلزم من تصحيحنا ذلك أن يكون واجب الوجود غير مضاف، ولا متغير ولا متكثر،ولا مشارك في وجوده الذي يخصه"(ابن سينا،بدون تاريخ:37).

بعد أن يثبت الشيخ أن الله تعالى واجب الوجود بذاته يؤكد وجوب أن يكون واجب الوجود واحداً. ولكي يقرر ويبرهن مسألة التوحيد يقول: " واجب الوجود المتعين : إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره، وإن لم يكن تعينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول " (ابن سينا(أ):1968، 36/3). ثم يؤكد "أن واجب الوجود واحد، بحسب تعين ذاته ، وان واجب الوجود لا يقال على كثرة أصلاً" (المصدر السابق:44): كما أثبت أن "الجملة الممكنة الآحاد تقتضي علة خارجة عن آحادها وهو الباقي" (المصدر السابق:24).

وقد عمد الشيخ إلى الوجود نفسه لإثبات وجود الله و وحدانيته ، و أوضح أن هذه الطريقة أوثق و أشرف . و في هذا يقول:" تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول وحدانيته و براءته عن الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود و لم يحتج إلى اعتبار من خلقه و فعله ، و إن كان ذلك دليلاً عليه. لكن هذا الباب أوثق وأشرف أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده من الوجود.وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم : ﴿ **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ** ﴾ أقول:إن هذا حكم لقوم، ثم يقول:﴿ **أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ(53)** ﴾ (فصلت:53). أقول إن هذا حكم للصديقين الذين يشهدون به لا عليه ويبين (الطوسي) دقائق تنبيهات الشيخ فيقول: " المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام و الأغراض على وجود الخالق ... و الحكماء الطبيعيون أيضا يستدلون بوجود الحركة على محرك ... و أما الإلهيون فيستدلون بالنظر في الوجود و أنه واجب أو ممكن على إثبات واجب ... فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى بأنها أوثق وأشرف، وذلك لأن أولى البراهين في إعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول، و أما عكسه وهو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين ... ثم جعل الرتبتين المذكرتين في قوله تعالى : ﴿ **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ**

أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ(53)﴾(فصلت:53) أعني مرتبة الاستدلال بآيات الأفاق والأنفس على وجود الحق، ومرتبة الاستشهاد بالحق علـى كـل شـيء بـازاء الطريقتين. ولما كانت طريقة قومه أصدق الوجهين، وسمهم بالصديقين، فأن الصديق هو ملازم الصدق"(المصدر السابق:54-55).

ولمّا أثبت الشيخ أن واجب الوجود واحد انتقل منه إلى إثبات أنه مبدأ وجوب الوجـود لكل شيء فهو الأول، و في هذا يقول:"فقد ثبت لك الآن شيء واجب الوجود، وكان ثبت لك أن واجب الوجود واحد، فواجب الوجود واحد لا يشاركه في رتبته شيء فلا شيء سـواه واجـب الوجود وإذ لا شيء سواه واجب الوجود، فهو مبدأ وجوب الوجود لكل شيء ... وإذا كان كل شيء غيره ، فوجوده من وجوده ، فهو أول، ولا نعني بالأول معنى ينـضاف إلـى وجـوب وجوده حتى يتكثر به وجوب وجوده ، بل نعني به أعتبار إضافته إلى غيره "(ابن سينا: بدون تاريخ،343).

و يتابع الشيخ في بيان وإثبات وحدانية الأول فيقول: " الأول لا نـد لـه -أي المثـل و النظير -ولا ضد له - المساوي في القوة - ولا جنس له ، ولا فصل له ، فلا حد لـه ، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي :ثم يقول: "الأول معقول الذات قائمها، فهو قيـوم - أي القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الإطلاق. وهو اسم من أسماء الله تعـالى -بـريء العلائق -منزه عن جميع أنحاء التعلق بالغير -والعُهَد- وهو عدم الاحكام والضعف والدَّرَك -والمواد، وغيرها. مما يجعل الذات بحال زائدة، وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاتـه، معقول لذاته"(ابن سينا(أ):1968، 53) ثم يؤكد أن "الأول بسيط في غاية البساطة والتحدد"(ابن سينا:1973، 33) ومعنى البساطة تنزيه الذات الإلهية عن التركيب والانقسام بصورة مطلقـة إذ يقول:"لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين،أو أشياء تجتمع، لوجب بها ولكان الواحد منها أو كل واحد منها، قبل واجب الوجود، ومقوما لواجب الوجود ؛ فواجب الوجود لا ينقسم فـي المعنى ولا في الكم " (ابن سينا(أ):1968، 44-45) .

وعليه " فقد وضح أن الأول لا جنس له ولا ماهية له ، ولا كيفية له ، ولا كمية له ، ولا أين له ، ولا متى له ، ولا شريك له ، ولا ضد له، تعالى وجل، وأنه لا حد له ، ولا برهـان عليه ، بل هو البرهان على كل شيء، بل هو إنما عليه الدلائل الواضحة، وأنه إذا حققته فإنما يوصف بعد الإنية بسلب المشابهات عنه ، وبإيجاب الإضافات كلها إليه ، فإن كل شيء منـه وليس هو مشاركا لما منه ، وهو مبدأ كل شيء وليس هو شيئا من الأشياء بعده"(ابـن سـينا: بدون تاريخ،354).

ثم يستدرجنا الشيخ في كتابه الشفاء حتى يصل بنا إلى بيان مسألة العلم الإلهي وكيف يعلم واجب الوجود بذاته الكليات وكيف يعلم الجزئيات. وكيف يعلم بذاته ، فقد أثبت أن واجب الوجود تام الوجود، " بل أنه فوق التمام ؛ لأنه ليس إنما له الوجود الذي له فقط بل كل وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده ، و له ، و فائض عنه " (المصدر السابق:355) و هو خير محض و ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته؛ "لأن الوجود خيرية و كمال الوجود خيرية الوجود، و الوجود الذي لا يقارنه عدم ... بل هو دائما بالفعل فهو خير محض و الممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضاً ... " فذاته تحتمل العدم ... وما احتمل العدم فليس برئياً من الشر والنقص" (المصدر السابق:356) و واجب الوجود حق و هو أحق بأن يكون حقا "و واجب الوجود عقل محض ؛ لأنه ذات مفارقة للمادة في كل وجه ، و قد عرفت أن السبب في أن لا يعقل الشيء هو المادة و علائقها لا وجوده... و كذلك هو معقول محض ؛ لأن المانع للشيء أن يكون معقولاً هو أن يكون في المادة و علائقها و هو المانع عن أن يكون عقلاً. و قد تبين لك هذا فالبريء عن المادة و العلائق، المتحقق بالوجود المفارق، هو معقول لذاته ، ولأنه عقل بذاته و هو أيضاً معقول بذاته فهو معقول ذاته ، فذاته عقل و عاقل و معقول لا أن هناك أشياء متكثرة"(المصدر السابق:357) .

وهنا يثور في النفس التساؤل التالي: كيف يعقل واجب الوجود بذاته الأشياء إذا كان كما تقدم عقل و عاقل و معقول ؟ و يجيب الشيخ عن ذلك بعد أن ينفي عنه أنه يعقل الأشياء من الأشياء إذ يقول: " و ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ؛ و إلا فذاته إما متقومة بما يعقل، فيكون تقومها بالأشياء ، و إما عارضة لها أن تعقل، فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة، و هذا محال ... بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي و لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات و لا في الأرض ، و هذا من العجايب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة. و أما كيفية ذلك ؛ فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه و ما يتولد عنها و لا شيء من الأشياء يوجد إلا و قد صار من جهة ما واجبا بسببه ... وأن ذلك لأنه مبدأ كل شيء و يعلم الأشياء من حالها ... فتكون هذه الأشياء مفاتيح الغيب التي لا يعلمها أحد إلا هو، فالله أعلم بالغيب وهو عالم الغيب والشهادة و هو العزيز الحكيم" (المصدر السابق:361) .

يتضح من هذا سعي ابن سينا إلى تنزيه الذات الإلهية عن التعلق بالجزئيات الحادثة، بإصراره على نفي كثير من التعقلات عنه سبحانه ، " فكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له ، كذلك إثبات كثير من التعقلات " (المصدر السابق:359) . وأما في بيان

الكيفية التي بها يعلم سبحانه الجزيئات على نحو كلي، يقول الشيخ :" فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه ،...فتكون هذه الأسباب يتأدى بمصادماتها إلى ان توجد قبل الإنجلاء هذا و أنت زماني و آني، و لكن الأول الذي لا يدخل في زمان و حكمه ، فهو بعيد أن يحكم حكماً في هذا الزمان، و ذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديداً و معرفة جديدة.

ويشرح نصير الدين الطوسي كيفية إدراك الله للجزيئات على الوجه الكلي بقوله : " كل من أدرك علل الكائنات، من حيث أنها طبائع ، و أدرك أحوالها الجزئية و أحكامها كتلاقيها و تباينها، و تماسكها، وتباعدها، و تركبها، و تحللها، من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع، و أدرك الأمور التي تحدث معها وبعدها و قبلها، من حيث يكون الجميع واقعاً في أوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء أصلاً فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته و جزئياته الثابته و المتجددة و المنصرمة، الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود، غير مغايرة إياها بشيء، و تكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم أخر،لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه ، فتكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في أزمنتها متغيرة بتغيرها. هكذا يكون إدراك الجزئيات على الوجه الكلي"(ابن سينا(أ):1968، 287-288).

لقد سطر كتاب (التعليقات) لابن سينا وجهة نظره حول مسألة العلم الالهي بالشكل الأوضح، و فيما يلي أبرز تعليقاته :

- لايصح في الأول أن يعلم الأشياء من وجوده -يقصد حال حدوثها – فإنه يلزم أن يكون قبل وجودها لا يعلمها، و إذا علمها بعد أن لا يعلمها يكون قد تغير منه شيء و يكون حصل فيه شيء لم يكن، وكذلك إذا بطل ذلك الشيء بطل علمه فيكون قد تغير منه شيء فهو يعلم الأشياء على الإطلاق ودائماً لا يعلمها بعد أن لم يكن يعلمها، فيحدث فيه تغير (ص3).

- علم الأول هو من ذاته ، وذاته سبب للأشياء كلها على مراتبها، فعلمه بالأشياء هو نفس وجودها، فهو يعلم الأشياء التي لم توجد بعد، ويعرف أوقاتها وأزمنتها وإذا وجدت تلك الأشياء لم يتجدد علمه بها فيستفيد من وجودها علماً مستأنفاً(ص66).

- علم الباري لذاته فهو يعلم الأشياء جزئيًّها وكليًّها على ما هو عليه من جزئيته وكليته وثباته وتغيره وكونه وحدوثه وعدمه وأسباب عدمه ، ويعرف الأبديات على ما هو عليه من أبدية الحادثات على ما هوعليه من حدوث ، ويعرفها قبل حدوثها ومع حدوثها وبعد حدوثها بعللها وأسبابها الكلية، ولا يفيده حدوثها علماً ... فكلها حاضرة له فإن ذاته سببها وهو لا يذهل عن

ذاته، ويعرف الجزئيات والشخصيات لأسبابها وعللها على الوجه الذي لا يتغير به علمــه ولا يبطل(ص81).

- العلم هو حصول صور المعلومات في النفس وليس نعني به أن تلك الذوات تحــصل فــي النفس بل اثار منها ورسوم، وصور الموجودات مرتسمة في ذات الباري إذ هي معلومات له ، وعلمه لها سبب وجودها.
- ينبغي أن نجتهد في أن لا نجعل علمه عُرضة للتغير والفساد ألبتة بأن نجعلــه زمانيــا أو مستفاداً من الحس ومن وجود الموجودات فليزم إن أدخل في علمه الزمــان فيكــون متغيــراً وفاسداً ؛ لأن الشيء يكون في وقت بحال، ويكون في وقت آخر بحال آخر .
- لا يصح أن يكون الباري ينفعل عن الدعاء . بل إن كان الأمر المدعو له هو في معلومــه كان الدعاء مستجابا، وإن لم يكن لم يكن مستجابا، لكنه ربما كان في معلومه أن يكون ســبب ذلك الأمر الدعاء (ص150).
- الأول يعلم الأشياء كلها على ما هي موجودة عليه ،لأن سبب وجودها هو علمه فلا يــصح في علمه التكرار(ص156).

و الآن بعد أن يثبت الشيخ مجموعة صفات الكمال لواجب الوجود، تعرض مسألة أخرى ليست بأقل إثارة للفكر والجدل من مسألة علم واجب الوجود بالجزئيات ؛ فإذا ذهب الشيخ إلى القول بأن الله يعلم الجزئيات على وجه كلي، سعياً منه لتنزيه الله ﷻ عــن صــفات الــنقص والحدوث والتغير والكثرة في ذاته ، فما طريقته التالية في التوفيق بين ما أثبته مــن وحدانيــة مطلقة من كل وجه لواجب الوجود وبين إثباته تعدد صفات الكمال الواجبة له ســبحانه ، بمــا يظهر من تعارض – بحسب الفكر الفلسفي – على اعتبار أنه ينشأ عن تعدد صــفات واجــب الوجود ما يوجب أجزاء أو كثرة في ذاته تعالى بوجه من الوجوه؟

ثم أننا قلنا أن واجب الوجود عقل محض ؛ لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجــه. فهــل للمعقولات عنده صور وكثرة ؟ و هل كثرة الصور التي يعقلها أجزاء لذاته ؟ و بعبارة أخرى ما حقيقة نسبة المعقولات لواجب الوجود ؟ و لو بدأنا بإجابة هذا أولا ثم سنأتي علــى إجابــة السؤال الأول . لوجدنا الشيخ يقول في ايضاح نسبة المعقولات إلى واجب الوجــود" إذا قيــل للأول عقل فإنما يُعنى به العقل بالمعنى البسيط ، لا بالمعنى المفصل، حتى تكون المعقــولات خارجه عن ذاته، لازمه له ... فلا تكون ذاته متكثرة بتلك اللوازم التي هي المعقولات إلا تكثرا إضافيا، الذي لا يتكثر به الشيء في حقيقته وماهيته "(ابن سينا:1973، 174) .

فهو لذلك يعقل الأشياء دفعه واحدة من غير أن يتكثر بها في جوهره أو تتصور في حقيقة ذاته بصورها، بل تفيض عنه صورها معقولة وهو أولى بأن يكون عقلاً في تلك الصور الفائضة عن عقليته ، ولأنه يعقل ذاته، وأنه مبدأ كل شيء، فيعقل من ذاته كل شيء ... ولا يظن أنه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها أجزاء لذاته ، كيف وهي تكون بعد ذاته –يقصد الشيخ زائدة عن ذاته – ؟ لأن عقله لذاته ذاته ، ومنها يعقل كل ما بعده فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته"(ابن سينا: بدون تاريخ، 365–367).

وبالعوده إلى التساؤل الأول حول رأى الشيخ في قضية تعدد صفات الكمال لواجب الوجود فإننا نجده يقسم الصفات إلي عدة أصناف فثمة صفات ذاتية كما يوصف الإنسان بأنه حيوان "و واجب الوجود ليس له صفات ذاتية حتى تكون الصفات موجودة فيه ... إلا أن تكون تلك الصفات من لوازم ذاته"(ابن سينا:1973،188) وثمة صفات عرضية كأن يوصف الشيء بأنه أبيض. و واجب الوجود ليس له صفات عرضية. وهناك صفات سلبية أو عدمية (لاصفتية) ، "مثل الوحدة، فإن معناها أنه موجود لا شريك له أو لا جزء له" (المصدر السابق:188) "وتلك السلوب يلزمها في العقل وجود فالوحدة في صفاته ليس هي معنى وجودياً– كما يكون في سائر الموجودات – بل يكون سلبياً، وهي أنه غير مشارك في وجوده الذي يخصه –كما تقدم –و هو سلب إلا أنه يلزمه وجود في العقل، وهو أنه واحد، فتلك الوحدة لا تلحق ذاته فيكون واحداً بتلك الوحدة بل سلب الشريك عنه" (المصدر السابق:166) "و إذا قيل: ((أزلي)) أي أنه لا أول لوجوده فأنا نسلب عنه الحدوث أو وجوداً متعلقاً بالزمان " (المصدر السابق:188) و أما الصنف الأخير فهي " الصفات الأضافية فلا بد من أن تكون موجودة له ، إذ الوجودات كلها عنه و هو معها أو متقدم عليها على اعتبارين مختلفين، فإن المعية هي نفس الإضافة، و التقدم نفس العلية وهذه الوجودات إضافات " (المصدر السابق:188)" وهذه الصفات له لأجل اعتبار ذاته مأخوذاً مع إضافة و أما ذاته فلا تتكثر ... بالأحوال والصفات، ولا يمتنع أن تكون له إضافات وكثرة سلوب وأن يجعل له بحسب كل إضافة اسم محصل وبحسب كل سلب اسم محصل . فإذا قيل له ((القادر)) فهو تلك الذات مأخوذة بإضافة صحة وجود الكل عنه الصحة التي بالإمكان العام لا بالإمكان الخاص. فكل ما يكون عنه يكون بلزوم عندما يكون لأن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته ... وإذا قيل ((حي)) عُني أنه موجود لا يفسد وهو مع ذلك على الإضافة التي للعالم العاقل "(ابن سينا:1980،58–59) .

"فهذه السلوب والإضافات لا تتكثر بها الذات فإن الإضافة معنى عقلي لا وجود له في ذات الشيء ولكن لما كان لمثل هذه السلوب ألفاظ محصلة مثل الوحدة والأزلية ظننت أنها صفات محصلة ... فصفات واجب الوجود بذاته إما أن تكون لوازم له فلا يتكثر بها على ما ذكر، وإما أن تكون عارضة له من خارج ، وذلك إما معنى إضافي وإما معنى عدمي فلا يتكثر بها" (ابن سينا :1973، 188) " فهو عالم،لا لأنه مجتمع الماهيات،بل لأنه مبدؤها وعنه يفيض وجودها"(ابن سينا:1980،58) " وإذا قيل له ((أول)) لم يعن إلا إضافة هذا الوجود إلى الكل " (ابن سينا:1938، 251) " وإذا قال له: ((خير)) لم يعن إلا كون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذا إضافة. فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة، ولم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه" (ابن سينا:بدون تاريخ:368).

هكذا كانت نظرة الشيخ الرئيس إلى الذات الإلهية، أما على صعيد المدرسة المثالية ، ممثلة بزعيمها افلاطون فقد كانت نظرته إلى الله جلّ مجده على أنه خير محض، لا يضرُ ولا يؤذي ولا يصنع الشر، والذي لا يصنع الشر لا يكون سببه ، وهو سبب الوجود والأحسن، ولأن الخير لا يكون سبب كل الأشياء ، بل تلك التي يجب أن تكون كما يجب، ولا يلام لوجود الشر، فالله سبب الأشياء القليلة، والخير يخص الله فقط، وأسباب الشرور يبحث عنها في غير الذات الإلهية، وأن الله ليس بساحر ولا ذو طبيعة ماكرة. لا يتغيرّ ولا يتشكل وأنه كامل في كل الطرق، مشيئته ليست متغيرة، صادق غير كاذب(افلاطون: 1994، 117- 125).

أما على صعيد الواقعية الأرسطية فقد عمد أرسطو إلى الحركة سبيلاً لإثبات وجوب وجود الله تعالى من حيث هو المحرك الأول الذي يحرك كل شيء دون أن يتحرك، فقال أرسطو بازلية الحركة وأنه من الافتراض الضروري لأي نوع من الحركة هو أن الأشياء التي في قوتها أن تتحرك نوع حركة ما يجب أن تكون موجودة من قبل. ولأن الزمان سرمدي دائم يجب أن تكون الحركة أزلية. إذ أن الزمان إنما هو جهة أو عرض من اعراض الحركة.

فكل متحرك فهو متحرك بمحرك إلى أن تنتهي السلسة إلى محرك أول وحيد وأزلي وان يكون أبدا وغير متحرك. ولا له مقدار أصلا، وغير ممتد في جهة، ولا يقبل الانقسام ولا أجزاء له (ارسطو:1998، 231-281) .

إن مذهب أرسطو " يقصر علية الله على العلية الغائية وإن هو أضاف إليه علية فاعلية قصرها على التحريك الدائري ليس غير، وترك العالم يدور على نفسه ويدبر الشمس معه... فتكون الأشياء وتفسد دون أن يريد الله لها ذلك أو يدري به ، إن الله عند أرسطو يشبه قائدا

وقف كالتمثال اعتزازاً بكرامته ، وكان هناك عساكر من خشب أخــذت تحاكيــه علــى قــدر استطاعتها فتنظمت جيشا حقيقيا"(كرم(أ):بدون تاريخ،128).

"إن الإله عند أرسطو منعزل عن العالم و منفصل عنه لا يهتم أو يفكر به، وهو يــرى أن الإله كائن حي أبدي وخيّر. و منه يستمد الكون استمراريته وخلوده. و يسكن الإله في الأعالي حيث لا يطالها انسان، وإنما يبقى الإنسان يتوق ويتطلع إلى الوصول و التقرب إليها. وبــسبب بُعد الإله و انعزاله عن الكون يحتاج الإنسان إلى وسيط ليبلغه وهذا الوسيط هو الحب، فيناضل الإنسان و الكون من أجل الوصول إلى محبة الإله، وقد يكون من غير السداد الخــوض فــي أسطورة الإله (زيوس) و نشأة الكون الخاص ب(آورفيوس). و على أية حال لم يناقض أرسطو أسطورة الأديان الشائعة آنذاك و لم يحاول حتى إصلاحها"(Kohanski:1984,70-71).

فالفرق بين الإله عند أرسطو و الإله عند ابن سينا أن الإله عند الأول لايعقل سوى ذاته ، في حين أن إله الثاني يعقل ذاته ولأنه مبدأ كل شيء فإنه يعقل من ذاته ما هو مبــدأ لــه ولا يجوز أن يعقل الأشياء من الأشياء وهو يعقل كل شيء على نحو كلي.

والشيخ الرئيس قد خالف أرسطو في إرتكازه على الحركة سبيلاً لإثبات واجــب الوجــود واعتمد في ذلك على الوجود نفسه.

لقد اتفقت الفلسفة السينوية في نظرتها إلى الذات الإلهية مع المثالية الافلاطونية والواقعيــة في أن الله واحد لا يقبل التجزئة وبسيط وعاقل وكامل، وهو خير محض ، وجوده واجــب، و هو مبدأ الوجود. وأن كلاً من تلك الفلسفات سعت إلى تنزيه الله تعالى عن صفات النقص، غير أن مساعيها تلك بدت فاشلة ؛ فقد أضفوا إلى الذات الإلهية من الجهل والقصور والجبر الشيء الكثير.

بيان القرآن الحكيم لحقيقة الذات الإلهية :

إن الأصل الذي ترتكز عليه المدرسة الإسلامية في تشكيل مفهومها عن الله تعالى بذاته و صفاته وأفعاله هي قوله تعالى:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ(11)﴾(الشورى:11) ، فهو موجود يدرك وجوده بالعقل و البديهة، وقد دلّت الآيات الكونية و بديع صنعه سبحانه على وجوب وجوده ، فهو الظاهر ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (35)﴾ (النور : 35). و هــو ذو القدرة المطلقة و القوة الكاملة فلا يعجزه شيء ، يقول تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُــلِّ شَــيْءٍ مُقْتَدِرًا(45)﴾(الكهف :45).

إثبات وجوب وجود الله تعالى:

من المعلوم أن القرآن الكريم قد نهج طرقاً ثلاثة في إثباته لوجوب وجود الله تعالى:

الأول: أنه لا بد لكل موجود من مُوجِد، ولا بد لكل مخلوق من خالق، جاء في الذكر الحكيم: ﴿ **أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ(35)**﴾(الطور :35) وهذه الحقيقة ساطعة واضحة يدركها من يمتلك مسكة من عقل سليم، قال أعرابي في الصحراء قوله المشهور: (البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير ؛ فسماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ،ألا تدل على العليم الخبير) ويقول سبحانه:﴿**كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ(28)**﴾(البقرة:28).

الثاني : الفطرة السليمة تشعر بوجود الله تعالى. فإن الإنسان ليشعر بفطرته بوجوب وجود إله خالق مدبر له الحكم لا معبود بحق سواه. حتى إنك لتجد الملحدين قديما، وحديثا من ذوي الاتجاهات العصرانية المنكرة لوجود الله ، إذا ما حلت بأحدهم مصيبة آب إلى الله تعالى يطلب العون والنجاة، وهذا ما عبّر عنه جل ثناؤه:﴿ **هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ(22)**﴾ (يونس:22) . و سيأتي مزيد بيان في حديثنا عن مصادر المعرفة لاحقاً.

الثالث : آيات الإبداع والتنظيم والإتقان الكونية،تشهد بوجوب وجود بديع السموات والأرض. يقول سبحانه :﴿ **وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ(61)**﴾(العنكبوت :61)و المصنوع المتقن مرآة على وجود الصانع وعظمته ﴿ **الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ**﴾(السجدة:7).

لقد خالف ابن سينا المنهج القرآني في إثبات وجوب وجود الله تعالى وعدَّ طريقته في إثبات (واجب الوجود بذاته) باعتماده على الوجود نفسه أوثق و أشرف...!! وكأنه في هذا لا يبغي التقليل من شأن المنهج القرآني في إثبات وجوب وجود الله ، بل يريد أن يبعث برسالة من وراء قوله "أوثق وأشرف"، فحواها أن القرآن الكريم رسالة لعموم البشر خاطبهم بحسب ما تُدرك غالبيتهم العظمى، أما طريقته العقلية الفلسفية هذه فلا يدركها إلا القلة الخاصة.

كما تبين أن كلا الاتجاهين :الاتجاه الفلسفي السينوي واتجاه المدرسة الإسلامية قد اتفقوا على غاية واحدة، قد سعوا إلى تحقيقها، وهي وجوب تنزيه الله تعالى عن النقص، في حين أنهم اختلفوا منذ الخطوة الأولى. ففي الوقت الذي سعى فيه الشيخ ابن سينا إلى إثبات وجوب وجود الله بالنظر في الوجود نفسه واعتبرها الطريقة الأمثل والأشرف . وجدنا أن القرآن

الكريم قد نهج ثلاث طرائق في إثبات وجوب وجود الله سبحانه وفي محصلتها تنطلق من الخلق لمعرفة الخالق.

فقد سعى الشيخ إلى ذلك الهدف و هو تنزيه الله ﷻ قائلاً :" أن تعلم صفات الإله بوجه لا يبقى للكثرة فيه مشرعاً ولا للإضافة فيه منزعا. فمن فعل هذا فقد أخلص وصلى وما ضلَّ وما غوى، ومن لم يفعل فقد افترى وكذب وعصى، والله أجلُّ من ذلك وأعلى وأعزُّ وأقوى"(ابن سينا المنشور في عاصي:1983، 295).

كما أشار الشيخ إلى ما سماه بعناية واجب الوجود بذاته ، وتبين أنها تعني فيما تعنيه إضفاء صفة الربوبية من تدبير وفعل مطلق وسيطرة وعناية بالخلائق. غير أنه أشار إلى أن هناك من ينوب عن الله تعالى في مهام و مقتضيات صفة الربوبية بعامتها أو بوجه من وجوههامن تدبير و تنظيم و سيطرة وهو العقل الفعّال وهو في منظور الشرع خيال فلسفي ليس له أصل في عقيدة الإسلام الإلهية. على ما سنبنيه لاحقاً في إجابة السؤال الثاني.

وحدانية الله تعالى:

يُقصد بتوحيد الله تعالى: أن يعتقد المسلم جازماً بأن الله هو خالق كل شيء وحده ، وأنه المستحق للعبادة وحده ، وأن له الفعل والتدبير المطلق في خلقه وحده، والمنفرد بالحاكمية والتشريع، وبصفات الكمال، ومنزه عن كل صفات النقص، ومخالفته سبحانه في ذاته وصفاته وأفعاله للحوادث.

الله الخالق العالم بما خلق:

أما ما يتعلق بقدرة الله على الخلق فقد بيّنها القرآن الكريم، وأخبرنا بهذه العملية، وأنه سبحانه خلق الخلائق، ولم يُشهدها على هذه العملية، وأنه خلق الخلق ابتداء من العدم، وعلى غير مثال سابق. فكان سبحانه وتعالى :

- **المبدئ** : الذي أوجد البديئة (الخليقة) من العدم ابتداء .

- **البديع** : ﴿ **بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ(117)** ﴾ (البقرة:17) فالله أنشأ العالم على غير مثال سابق.

-**الخالق** : ﴿ **هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (24)** ﴾ (الحشر : 24).

- **البارئ** : أي خالق البرية على نحو مرتب منظم، خالصة مستقلة عن بعضها البعض .

- **المصور** : فهو الذي اختار صورة وهيئة كل مخلوق وشكله ابتداء ، ومن غير مثال سابق، فأبدع صور خلقه وزينها في أحسن تقويم. سبحانه :﴿ **الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِنْ طِينٍ(7)**﴾ (السجدة : 7) .

وهو متفضل بخلق العالم بإرادته وليس بواجب عليه ، خلقه لغير حاجة له به ، يقول سبحانه:﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ(56)مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ(57)إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ(58)**﴾(الذاريات:56-58) .

وبهذا يتضح البون الشاسع بين حقيقة خلق الله للعالم من العدم بمقتضى إرادته و مشيئته سبحانه، و ادّعاءات الشيخ الرئيس بقدم العالم وفيضه عن الله على سبيل اللزوم و الطبع. و أنها مزاعم لا تمت إلى الحقيقة بصلة، و أنها محض خيال و ظن، على نحو ما سنبين لاحقاً.

حقيقة العلم الإلهي:

و خالق العالم عالم بما خلق، وخبير، وسميع، وبصير، و واسع، و لا يخفى عليه شيء في الأرض و لا في السماء، ومحيط علمه بالكليات و الجزئيات على سواء، يقول سبحانه : ﴿**وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ(59)وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَى أَجَلٌ مُسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ(60)**﴾(الأنعام:59 - 60). دلل سبحانه على إحاطة علمه بقوله تعالى : ﴿ **أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ(14)**﴾ (الملك : 14) والله تعالى لم يخف عليه شيء في الماضي ولا الحاضر ولا المستقبل ويعلم الأمر الذي لم يكن كيف يكون أن لو كان، كما في قوله سبحانه:﴿**وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ(28)**﴾(الأنعام: 28) والله عليم محيط لا يخفى عليه شيء منذ الأزل، و قبل خلق العالم، و لهذا أبدع الله الكون بهذا الإتقان و الترتيب و الإحكام.

و هو الله الحي القيوم، الأول بلا بداية، الآخر بلا نهاية، مخالف تعالى للحوادث ، فعّال لما يريد و لما يشاء ، لأنه تعالى : ﴿ **لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ(23)**﴾ (الأنبياء:23) و الله لا إله إلا هو الواحد الأحد الفرد الصمد الذي يُصمد إليه ويرجع في قضاء الحوائج، وهو ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر ولا يماثل الأجسام بوجه وليس بساكن ولا متحرك ولا متحيز، بلا هيئة أو مقدار أو جهة أو صورة، المنفرد بصفات الكمال، و هو الله الرازق و المقيت و القابض و الباسط و لا يمكن أن يدرك كنهه تعالى أحد، إلا بما أخبرنا هو سبحانه عن

نفسه. إذ يقول عز و جل:﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا(110) ﴾ (طه:110) و هو منزه عن الأضداد و الأنداد ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ(4)﴾(الإخلاص:4).

ثم إننا نعلم أن القران الكريم قد تنزل تنزله الأول من لدن الحق تبارك اسمه الى اللوح المحفوظ جملة واحدة، يقول تعالى : ﴿ بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ(21)فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ(22) ﴾ (البروج:21–22) وقد تم هذا التنزل في وقت لا يعلمه إلا الله ، ومهما يكن الوقت فقد دل ذلك على علمه تعالى بالأمور والأحداث قبل حدوثها. ثم كان نزوله الثاني إلى بيت العزة في السماء الدنيا، ثم نزل به الروح الأمين، على قلب النبي الكريم ﷺ ، مفرّقاً منجماً حسب الحوادث وما يستجد من مناسبات، فكان لتنزل آياته مناسبات مختلفة، ودواع متباينة، دلّ ذلك على علمه تعالى الأزلي من جهة وعلى علمه تعالى بالحوادث المتغيرة، والجزئيات التي كانت وتكون وستكون . يقول سبحانه وتعالى :﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ(22)﴾ (الحديد : 22).

وهو سبحانه كتب كل ما سيكون في اللوح المحفوظ قبل أن يكون، وأحاط بكل شيء وأحصاه في إمام مبين، يقول سبحانه : ﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ(22)﴾ (يس : 12) وقوله سبحانه: ﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا(29)﴾ (النبأ: 29) وقوله سبحانه :﴿ قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى(51)قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى(52)﴾ (طه:51 –52) .

فهو سبحانه وتعالى **الواسع**:﴿ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾(الأنعام:80) ويقول سبحانه:﴿وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ(261) ﴾(البقرة :261) فهو سبحانه ذو سعة في علمه عظيمة مطلقة. وهو **الرقيب** لقوله تعالى:﴿ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا(52)﴾(الأحزاب:52) وقوله سبحانه:﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا(1)﴾(النساء :1) . فهو سبحانه يلاحظ ويعلم ويرصد كل صغيرة وكبيرة، وكل ما يصدر عن خلقه. فهو عالم بالجزئيات والكليات على السواء لعموم قوله تعالى: " كُلَّ شَيْءٍ " في العديد من الآيات التي أشارت على طلاقة واحاطة علمه تعالى.

وهو تعالى **اللطيف الخبير** : العالم بما كان وما يكون. وهو تعالى اللطيف: العالم بخفايا الأمور ودقائقها، وهو الخبير : العالم بما كان وما يكون، يقول سبحانه وتعالى :﴿ يَابُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُنْ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ(16)﴾(لقمان : 16).

وهو **السميع** : يعلم الأمور بسمعه سبحانه ، وهو **البصير** : يعلم كل شيء ببصره تعالى، وهو سمع وبصر يليق بكماله تبارك وتعالى، مخالف لصفات الحوادث . يقول سبحانه :﴿ **قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ(1)**﴾ (المجادلة : 1) ويقول سبحانه :﴿ **أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ(19)**﴾ (الملك : 19) .

إن في هذا العرض المسهب لحقيقة العلم الإلهي المبثوث في ثنايا رسالة الله تعالى للعالمين أدلة قاطعة و براهين ساطعة على طلاقة علمه سبحانه و سعة إحاطته بدقائق الجزئيات و المتغيرات و بوجه يجعل من مزاعم ابن سينا حول علم الله تعالى للجزئيات على وجه كلي تخييلات ظنية تخالف مخالفة سافرة للحقيقة التي بيّنها الذكر الحكيم. و ينطبق عليه قول الحق تبارك اسمه: ﴿**فإنهم إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى(23)**﴾(النجم:23).

مما سبق يتبين أن علم الله تعالى أزلي يليق بكماله المطلق، لا يخفى عليه شيء في شؤون خلقه، و تدور في فلك صفة العلم الإلهي صفات أخرى من مثل السميع، البصير، الرقيب، اللطيف، الخبير ...و هذه الصفة هي أسُ الخلاف بين الفكر الفلسفي السينوي و العقيدة الاسلامية، وهي احدى ماكفر به علماء الاسلام الشيخ الرئيس.غير أن الرئيس قد تدرّج باسلوب منطقي فلسفي و خلص إلى نتائج تتفق مع ما جاء به الوحي الكريم،كإثباته أن الله واجب الوجود و أنه واحد، وأن علمه أزلي وإذا حدثت أشياء لم يتجدد علمه بها... و سواء اتفقت الفلسفة السينوية أم اختلفت مع منهج الوحي الحكيم في مواقفها تبقى فلسفة عقلية وثنية في جذورها يتنزه القرآن الذي لايأتيه الباطل عن أن تتشبه به أو يُوفق بينهما.

كيف نفهم الآيات التي أشارت إلى ذات الله جل جلاله؟

لقد أثبت القرآن الكريم أن لله تعالى وجها، وهو لا يشبه وجوه المخلوقين، وقد أشار لذلك في غير موضع، منها قوله تعالى : ﴿ **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** ﴾ (القصص: 88) . وقوله سبحانه ﴿**إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا(9)**﴾ (الإنسان :9) . وقوله سبحانه :﴿ **وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ**﴾(الكهف:28) . وكذلك أثبت القرآن الحكيم أن لله تعالى يدان لا تشبه أيدي المخلوقات وإنما يدان يليقان بكماله سبحانه:﴿ **قَالَ يَاإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ** ﴾ (ص:75) ﴿ **وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾

(المائدة:64). وفي صحيح مسلم(2654)أن الرسول ﷺ قال:"**إن قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرّفه كيف يشاء** "ثم قال رسول الله ﷺ: "**اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك**"(مسلم:2005، 234/4) . كذلك فقد أثبت الذكر الحكيم أن لله تعالى كرسياً وعرشاً يستوي عليه ، بكيفية مجهولة لا ندركها بل نؤمن بذلك ونصدق. ولا نسأل عن ذلك ؛ إذ أن من واجب المسلم ألا يسأل عن الغيبيات الخارجة عن قدرة العقل عن إدراكها. والإعتمادعلى المعنى اللغوي في إدراك صفات الله تعالى دون تشبيه أو تجسيد أو تمثيل . الغاية من هذا تنزيه الله تعالى عن النقص، وإثبات مخالفته للحوادث، وإثبات ما يليق بكماله وجلاله. والإرتكاز في كل ذلك على قوله سبحانه:﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ (الشورى:11) فكل ما وصف الله به نفسه من صفة أوفعل فإنها تخالف لما وصف به المخلوقات منها لاختلاف ذاته سبحانه عن المخلوقات.

كان ذلك أبرز ما صدع به القرآن الكريم عن حقيقة الذات الإلهية، و إن كان البعض – و من بينهم ابن سينا – قد تناولوا هذا الموضوع من غير علم و لا سلطان أتاهم، يقول سبحانه ﴿ **وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ(3)كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ(4)** ﴾(الحج :3-4) كما يقول تعالى :﴿ **وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ(8)ثَانِيَ عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ(9)**﴾ (الحج:8-9).

لقد حدد القرآن وبيّن الرسول الأمين ﷺ ذلك؛ فقرر القرآن الكريم عجز الإنسان عن أن يحيط علماً بخالقه ﴿**وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا(110)**﴾(طه:110) وما ذلك إلا لأنه﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾(الشورى:11) ولذلك أمر رسولنا الأعظم ﷺ:(**تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق، فإنه لا يُدرك إلا بتصديقه**)(الربيع:1995، 309) الأمر الذي لم يتقيد به ابن سينا و راح يرجم غيب الذات الإلهية بلا تؤدة، معتمداً في ذلك على المنطق الأرسطي، زاعماً أنه آلة عقلية تعصمه عن الضلال أثناء تحليقه في فضاء الغيب.

أقول: أنه لو كان يُتوصل بالمنطق إلى معرفة الله سبحانه وتوحيده وتنزيهه، لكان تعلم المنطق واجب على كل مسلم. مع أن المنطق قد "حرمه أعيان الإجلاء كابن الصلاح والنووي والسيوطي وابن نجيم في أشباهه وابن تيمية وتلميذه ابن القيم وغيرهم. وإن كان أكثر الحنابلة على كراهته. قال الشيخ مرعي في غاية المنتهى ما لم يخف فساد عقيدة أي فيحرم. والله تعالى أعلم بالصواب"(ابن العماد:1979، 354/2).

وهو بهذا يتبع أساطين فلسفة اليونان الذين لم ينعموا بنعمة الوحي الإلهي المعصوم عن الخطأ والزلل في بيانه لحقائق أسرار الوجود. أما بعد أن جاء وحي السماء بالإسلام العظيم ؛ فقد تميّزت مسألة الذات الإلهية عن غيرها من المسائل والقضايا الوجودية – والتي سنأتي عليها لاحقاً– بنهي الإسلام عن الخوض فيها كما تقدم.

وفي هذا الصدد تجدر الإشارة إلى وجوب أن يكون العقل منقاداً لهدى النقل فإذا كان العكس بأن ينقاد النقل للعقل، فإن ذلك سيكون مدعاة لتأويل النقل بما ينسجم مع معطيات العقل مع أن العقل غير معصوم كعصمة النقل ففي سعيه لطلب الحقيقة ليس ثمة شيء لا المنطق ولا غيره يعصمه عن الضلال والخطا. فإذا ما وقع في الخطأ وعمد إلى تأويل النقل مع معطيات العقل غير الصحيحة يكون قد ألبس الحق بالباطل، والإلهي المنزه المعصوم بالعقلي وما هو بالخطأ موسوم، وهذا عين الضلال والضياع.

لقد أخطأ ابن سينا الذي استهوته فلسفة الإغريق في تناوله للذات الإلهية في بحوثه الفلسفية. وهي أول مخالفاته للقرآن العظيم وأخطرها، وسنأتي على الأخرى تباعا. فسنرى بعد قليل أنه خاض في مسألة وجود العالم عن الله. فقال بفيضه وصدوره وقدمه. وكأنه شاهد ذلك وعاينه. والله تبارك مجده يقول:﴿**مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا**(51)﴾(الكهف:51) .

و أخيراً يقول الإمام علي كرّم الله وجهه :

"واعلم أن الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السُّدَدِ المضروبة دون الغيوب، الإقرارُ بجُملة ما جَهلوا تفسيرَه من الغيب المحجوب، فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علما. وسمّى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخا، فاقتَصِرْ على ذلك ولا تُقدِّر عظمة الله سبحانه على قدر عقلك فتكون من الهالكين "(الإمام علي بن أبي طالب، بدون تاريخ: 160).

السؤال الثاني: ما وجهة نظر ابن سينا حول الأصول الفكرية للتربية المتمثلة في مفهومه للعالم، ومدى انسجامها مع مفهوم المثالية الافلاطونية، و الواقعية الأرسطية و المدرسة الإسلامية ؟

الإجابة:

يرى ابن سينا أن العالم – وهو كل ما سوى الله تعالى – قد فاض عن الله تعالى أزلا و على سبيل اللزوم و الطبع، و كان أول هذا الفيض عقل واحد ؛ إذ أن الأول واحد بسيط فلا يصدر عنه إلا واحد ومنه تبدأ الكثرة فيفيض عنه عقل عن عقل حتى العقل العاشر، و هو ما يسمى بالعقل الفعال، و الذي بيده تدبير أنفسنا.

إذا أريد سبر أغوار حقيقة وجود العالم وأصله من وجهة نظر الشيخ الرئيس؛ فإنه لا بد من تناول موضوع العالم من حيث علاقته مع واجب الوجود بذاته. و بداية نذّكر ببعض النقاط التي أشير إليها في معالجة مفهوم الذات الإلهية، و أخرى لم نذكرها، وذلك تمهيداً ومدخلاً إلى مذهب الشيخ حول مفهوم العالم.

فقد ذكرنا حينئذٍ أن واجب الوجود واحد ولا يجوز أن تصدر عنه كثرة، ولا شيء سواه واجب الوجود فهو مبدأ وجوب الوجود لكل شيء ، وإذا كان كل شيء غيره ، فوجوده من وجوده فهو أول. وذكرنا بأنه فوق التمام لأن له الوجود كله فهو– أي الوجود– فاضل عن وجود واجب الوجود وله وفائض عنه. وهو خير محض لأنه مفيد لكل وجود ولكل كمال وجود. وهو عقل محض لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه ، وذاته عقل وعاقل ومعقول وهو يعقل ذاته ولأنه مبدأ كل شيء فإنه يعقل من ذاته ما هو مبدأ له، ولا يجوز أن يعقل الأشياء من الأشياء، وهو يعقل كل شيء على نحو كلي، وقد بينا كيفية ذلك. كما يعقل أنه يلزمه وجود العالم عنه إذ يقول: "وأيضاً مبدأ الكل ذات واجبة الوجود و واجب الوجود واجب أن يوجد ما يوجد عنه وإلا فله حال لم تكن فليس واجب الوجود من جميع جهاته "(ابن سينا : 1938،254).

إذا تقرر كل ذلك فـ"قد تبين بالضرورة أن واجب الوجود بذاته واحد من جمع جهاته ، وأن الموجودات تصدر عنه على سبيل اللزوم لا لإرادة تابعة لغرض بل لذاته ، وأن الواحد من حيث هو واحد يلزم عنه واحد " (ابن سينا:1973، 100).

وإذا ما فاض عن واجب الوجود بذاته عقل واحد كان هو المعلول الأول وهو نفسه ما يسمى "بالعقل الفعال" وكان ترتيبه في الوجود الثاني بعد واجب الوجود بذاته وكان أول العقول المفارقة، و"يجب أن يكون صورة معقولة غير مخالطة للمادة، وأن هذا العقل الأول ليس يصح أن تحصل فيه كثرة إلا من الوجوه المذكورة، وهي أنه ممكن بذاته ، واجب بالأول، عاقل بالأول، عاقل للأول، وأن الاجسام فيها كثرة، ويجب وجودها عن كثرة وهذا المعلول هو أحديٌ الذات بسيط لأنه لازم عن الأول الأحدي، ويجب أن يكون عقلاً محضا بسيطا ولا يجوز أن يكون صورة مادة ولا مادة " (المصدر السابق: 100) .

وليكن معلوما أن واجب الوجود لا غرض له مطلقا من فعله وإرادته ، فهو الجواد الحق و"الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض ... وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة، والتوصل إلى أن يكون على الأحسن أو على ما ينبغي، فمن جاد ليشرف أو ليُحمد، أو ليُحسن به ما يفعل، فهو مستعيض غير جواد، فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود إليه"(ابن سينا(أ):1968، 125ـ127) .

وبالعودة إلى المعلول الأول فقد تبين أنه أول العقول المفارقة ومنه تفيض الكثرة، إذ لا تصح أن تفيض الكثرة عن واجب الوجود"ولا بد من أن تكون ههنا كثرة، فيجب أن تكون الكثرة في اللازم عنه ولا كثرة في العقل الأول اللازم عنه إلا على وجه التثليث المذكور، وهو أنه بما يعقل الأول يلزم عنه عقل، و بما يعقل من ذاته يلزم عنه فلك"(ابن سينا:1973، 54) وبعبارة أخرى إن "هذه الموجودات اللازمة عن الأول كثيرة و لا يجب أن يكون عن الأحدي الذات إلا واحد، فيجب أن يكون عنه بتوسط العقل الفعال، و سبب الكثرة يكون كثرة و لا كثرة في العقل إلا التثليث المذكور فيه و هو إمكانه بذاته، و وجوبه بالأول، و أنه يعقل الأول، فهذه هي علة الكثرة"(المصدر السابق:99).

و هذا المعلول الأول" يشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق" (ابن سينا:1938، 275) ثم إن العقول المفارقة كثيرة العدد فليست إذا موجودة معا عن الأول بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه ، ثم يتلوه عقل و عقل و لأن تحت كل عقل فلكا بمادته و صورته التي هي النفس، و عقلا دونه، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الابداع لأجل التثليث المذكور فيه...و كذلك الحال في عقل عقل و فلك فلك حتى ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبّر أنفسنا"(المصدر السابق:277-278) يُفهم من هذا أن المعلول الأول وهو العقل المفارق الأول إذا ما عقل واجب الوجود يفيض عنه على سبيل الضرورة عقل أخر تحته ، ثم يعقل ذاته فيلزم

عنه وجود صورة الفلك الأقصى و كمالها وهي النفس ... كما يلزم عنه بما فيه من إمكان الوجود وجود جرم أو جسم الفلك الأقصى. و هكذا تستمر عملية الفيض و الصدور بشكل مستمر متسلسل من العقل الأعلى فالأدنى فالأدنى، تصدر عن كل عقل مفارق عقل آخر و نفس و جسم، حتى تكتمل عملية الفيض و الصدور بالعقل العاشر والذي سمي أيضاً بالعقل الفعال فيتوقف فيض العقول المفارقة عنده ، و عنه يفيض عالم فلك القمر و هو عالم الأمور الأرضية عالم الكون والفساد والنفوس الإنسانية، و إلى العقل الفعال تدبير أنفسنا.

وهذا العقل الفعال:"هو روح القدس، وهو موجب نفوسنا ومكمّلها، ونسبته إلى كمالاتنا أو كلماتنا (ويقصد نفوسنا) كنسبة الشمس إلى الأبصار، وهو الذي قال لمريم عليها السلام:﴿ **قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا**(19)﴾(مريم:19) وهو واهب نوع المسيح(ابن سينا المنشور في عاصي:1983، 165).

وثمة أمور أخرى يتوجّب الإشارة إليها زيادة في توضيح مذهب الشيخ حول هذه النظرية:

- إن هذه النظرية تشكل أهم الجوانب التي تبين تَصور الشيخ لوجود هذا العالم وأنه وجود قديم واجب ولازم لواجب الوجود. فهو قديم لأن "العلة ليس من شأنها أن تتقدم المعلول بالزمان، بل في الوجود والذات"(ابن سينا:1973، 39) ولو "فرضنا مبدءاً لخلق العالم على ما تقوله المعتزلة لزم منه محال، فإنهم يفرضون شيئاً قبله ... ففرض إمكان وجود الحركات المختلفة يكون مع وجود الزمان، فيكون قبل الزمان زمان !!"(المصدر السابق: 139) وفي جواب الشيخ عن سؤال:"ما البرهان على أن الخلق من لوازم واجب الوجود؟ فأجاب: لأن الخلق معلول، وقد بينا أن المعلول ما لم يجب له، لم يوجد، فإما أن يتعلق وجوده بالواجب الوجود، أو يتسلسل"(ابن سينا المنشور في بدوي: 1947، 229).
- "إن آخرمراتب الموجودات العقلية، جوهر عقلي هو النفس الناطقة"(ابن سينا(أ):1968، 238).
- إن الشيخ الرئيس قد جعل للفلك عقلا و نفسا كما هو للإنسان.
- يشبه الشيخ العقل المفارق الأول وهو العقل الفعال بمثابة الأب و باقي العقول دونه بمنزلة الأولاد منه و الحفدة، كما يشير إلى مكانة هذه العقول وصلتها بالباري تعالى (الملك) فيقول: "... وبعد هؤلاء أمة أشد اختلاطا بملكهم مصرون على خدمة المجلس بالمثول، و قد صننوا فلم يتبدلوا بالاعتماد واستخلصوا في القربى، و مكنوا من رموق المجلس الأعلى

و الحفوف حوله، و متعوا بالنظر إلى وجه الملك وصالاً لا فصال فيه،و ضرب لكل واحد منهم حد محدود و مقام معلوم ودرجة مفروضة لا ينازع فيها ولا يشارك فكل من عـداه يرتفع عنه أو يسمح نفساً بالقصور دونه، وأدناهم منزلة من الملك واحد هو أبوهم و هـم أولاده و حفدته و عنه يصدر إليهم خطاب الملك و مرسومه ، و من غرائب أحـوالهم أن طبائعهم لا تستعجل بهم إلى الشيب الهرم، و أن الوالد منهم و إن كان أقدم مدة فهو أسبغ و أشد بهجة "(ابن سينا:1966، 49).

- أن عملية فيض الكائنات عن الباري كانت بتوسط العقل الأول " وكان صدورها عنه دائماً بلا منع ولا كلفة تلحقه في ذلك " (ابن سينا :1973، 100) وأن هذه الموجودات هي دون ذاته ، فهو "الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاناً مبايناً لذاته "(ابن سـينا : بـدون تاريخ،403).

إن صدور الكائنات عن الباري كان على سبيل اللزوم والطبع، والشيخ إذ يقول بهذا فإنه لا ينفي معرفة الباري ورضاه بهذا الصدور، غير أنه رضى من وجه فلسفي، إذ يقول:" ولـيس كون الكل عنه على سبيل الطبع بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا لرضى منه وكيـف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته ؟ فيجب أن يعقل أنه يلزمه وجود الكل عنه علـى أنـه مبدؤه ، وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه، وذاته عالمة بأن كماله وعلوه بحيـث يفيض عنه الخير، وأن ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها، وكل ذات يعلم ما يصدر عنه ولا تخالطه معاوقة ما... فإنه راض بما يكون عنه فالأول راض بفيضان الكل عنه " (المصدر السابق:402ــ 403).

وعوداً إلى مذهب الشيخ في واجب الوجود بذاته فقد ذُكِرَ أنه خير محض . و الخير هـو ما يتشوقه كل شيء في حده و يتم به وجوده ، و ليس الخير المحض إلا لواجب الوجود بذاته لأن ممكن الوجود بذاته يحتمل العدم فليس بريئاً من الشر و النقص. و واجب الوجـود أيـضاً مفيد لكل وجود ولكل كمال وجود. و هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود، و أنـه عنـه، و عالم بأنه هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً و نظاماً. فسبب وجود كل موجود علمه به و ارتسامه في ذاته، و عاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام وخير من حيث هي مبدأ كل خير فيصير نظام الخير معشوقاً له بالعرض، لكنه لا يتحرك إلى ذلك عن شـوق فإنه لا ينفعل منه ألبته، ولا يشتاق شيئاً ولا يطلبه. ثم إن "إحاطة علم الأول: بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل . حتى يكون على أحسن النظام، وبأن ذلك واجب عنه ،وعن إحاطته به ، فيكون الموجود وفق المعلوم، على أحسن النظام، من غير انبعاث قصد وطلـب مـن الأول

الحق. فعِلمُ الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبَع لفيضان الخير في الكل" وهـذه هي العناية الإلهية. فإذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ثم كان تصدر الموجودات عن مقتضاه كانت العناية حاصلة هناك، وهي نفس الإرادة والإرادة نفس العلم (وهي نفـس الجـود)... فالعناية هي أن يعقل واجب الوجود بذاته أن الإنسان كيف تجب أن تكون أعضاؤه، والـسماء كيف يجب أن تكون حركتها ليكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما موجوداً من دون أن يتبع هذا العلم شوق أو طلب أو غرض آخر سوى علمه بما ذكرنا وموافقة معلومة لذاته المعـشوقة له "(ابن سينا:1973، 18).

وعليه فليس لك من سبيل"إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم وأجزاء الـسماويات وأجزاء النبات والحيوان مما لا يصدر اتفاقاً بل يقتضي تدبيراً ما، فيجب أن تعلم أن العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته للخيـر والكمـال بحـسب الإمكان وراضياً به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان فيفيض عنه ما يعقله نظاماً ما، وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظـام بحسب الإمكان فهذا هو معنى العناية "(ابن سينا:1938، 284) .

ويرى الشيخ أن واجب الوجود بذاته هو المبدأ الذي يفيض عنه الترتيب والنظام الذي عليه الكائنات، ذلك لأنه يعلم علماً مطلقاً "بنظام الموجودات، وعلمه بأفضل الوجوه التي يجـب أن يكون عليها الموجودات، وعلمه بخير الترتيبات "(ابن سينا:1973، 18)" فإنا نعلم أن الترتيب الجيد له نظام جيد، ويكون فيه مبدأ هو أول الترتيب، ليس هو لأجل الترتيـب بـل الجـنس والترتيب كله لأجله ... إن ترتيب الطباع في الكل كترتيب المنزل في أن الأحرار والأربـاب يكون لهم أفعال مخصوصة مرتبة على النظام، وأما المماليك والعبيد والكلاب والسنانير فقلمـا تشارك الأولى في أعمالهم، بل أكثر أعمالهم جار على ما يتفق، وخارج عن الترتيب المحفوظ، ومع ذلك فإن بدء الكل واحد من جملة أجزاء البيت وهو رب المنزل . فكذلك يجري الحال في الطبع أن يكون هناك أجزاء أوّل مسَوَّدة ونفيسة لهـا أفعـال مخـصوصة مثـل الـسماوات ومحركاتها ومدبراتها وما قبلها، وأجزاء خسيسة متأخرة يجري أكثر أمورها علـى الاتفـاق المخلوط بالطبع والإرادة وإن كان المصير في كل حال إلى رأس واحد "(ابن سينا المنشور في بدوي:1947، 33).

إن واجب الوجود بذاته هو صاحب الكمال المطلق، وأما ما دونه فإنه ممكن الوجود بذاته و يكون أنقص من الأول بحسب ترتيبه. يقول الشيخ في هذا الصدد: " فالكمال المطلق يكـون حيث الوجوب بلا إمكان، و الوجود بلا عدم، والفعل بلا قوة، والحق بلا باطل (يقـصد بهـذا

لواجب الوجود بذاته). ثم كل تال فإنه يكون أنقص من الأول وكل ما سواه فإنه ممكن في ذاته، ثم الاختلاف من التوالي والأشخاص والأنواع يكون بحسب الاستعداد والإمكان، فكل واحد من العقول الفعالة أشرف مما يليه، وجميع العقول الفعالة أشرف من الأمور المادية، ثم السماويات من جملة الماديات أشرف من عالم الطبيعة، ويريد بالأشرف ههنا ما هو أقدم في ذاته ولا يصح وجود تاليه إلا بعد وجود متقدمه ، وهذا أعني الإمكانات هي أسباب الشر،فلهذا لا يخلو أمر من الأمور الممكنة من مخالطة الشر،إذ الشرهوالعدم كما أن الخير هو الوجود"(ابن سينا:1973، 21).

هذا على صعيد المذهب السينوي، أما على صعيد المثالية الافلاطونية فإنها نظرت إلى العالم نظرة ثنائية؛ فالعالم لديها عالمان: عالم الحس والمحسوسات (عالم الضلال)، وعالم العقل(عالم الإله): وفيه المثل العقلية والصور الروحانية، والمثل عند افلاطون هي :الصور المجردة، أو الحقائق الثابتة القائمة بذاتها والخالدة في عالم الإله، وهي لا تدثر ولا تفسد ولكنها أزلية أبدية. والذي يدثر ويفسد إنما هو هذا الكائن المحسوس القابع في عالم الحس والضلال ذو الصور الجسمانية والأشخاص الحسية. و هذه المثل نماذج للأجسام الموجودة في عالمنا، وقد كانت المثل مبدأ المعرفة، لأن العلم لا يقوم على الإحساس بل يقوم على تأمل المعقولات كما أن المثل مبدأ الوجود، لأنه لا حقيقة للأشياء المحسوسة إلا بما تنطوي عليه من الصور التي تتصل بينها وبين عالم المثل، وفوق هذه المثل كلها مثال أعلى هو مبدأ المثل كلها، وهذا المثال الأعلى هو الخير المحض أي الله. وهو الصانع الذي يصنع نفسه ويصنع العالم. يقول افلاطون: "إن جميع المعقولات تستمد من الخير الأعلى وجودها وماهيتها، إن الخير الأعلى أساس العلم والحقيقة ومع أن كلا من المعرفة والحقيقة جميل جدا، فمن الصواب أن نقول إن صورة الخير الأعلى تمتاز عليهما وتفوقهما جمالا " (افلاطون،المشار له في صليبا(ب):1981، 43) .

ولكن كيف كانت عملية صنع هذا العالم في الفكر الافلاطوني ؟ يقول أرسطو عن افلاطون: أن المادة لدى هذا الأخير هي الأصل في نشأة العالم وأنها كانت موجودة منذ الأزل في حركة دائمة، وإن الصانع عندما صنع العالم، نظم هذه المادة المشتتة التي كانت في حركة دائمة. والواقع أنا لا نجد موضعا واحدا في مؤلفات افلاطون يقول فيه إن المادة قد خلقها الصانع، بل نجد عنده دائما وباستمرار أن المادة أزلية، واوضح الأدلة على هذا أنه من غير الممكن أن يكون افلاطون قد قال بأن الصانع قد خلق المادة لأن الصانع مصدر الخير . والخير

لا ينتج عنه إلا الخير، فكيف يمكن إذن أن يخلق المادة وهي مصدر الشر في الوجود ؟ (بدوي:1979، 169).

وهنا يظهر أنه قد اتفق الفكر السينوي مع الفكر الافلاطوني المثالي في مسألة قدم العالم وأزليته. وهو الرأي نفسه الذي استقر عليه مؤسس الفلسفة الواقعية أرسطو، وهو القول بقدم العالم وأبديته... لقد قال ابن سينا بقدم العالم وذلك بتقدم الله على العالم وهو تقدم بالذات لا تقدم بالزمان . ومعنى ذلك أن وجود الله يقتضي وجود العالم، ولا يمكن أن يوجد الله دون وجود العالم معه وبهذا القول يكون ابن سينا قد سلكا مسلكا وسطاً بين محاولة إثبات قدم العالم على الوجه الذي ذهب إليه أرسطو وبين الحقيقة الدينية التي أكدت أن العالم مخلوق لله يحدثه من لا شيء ومتى يشاء وأنى يشاء . وقد تبنى الرئيس نظرية الفيض والصدور بطابعها الفارابي بأصولها الافلاطونية الحديثة وبالذات كتاب التساعيات لأفلوطين.

وإذا كان ابن سينا قد مَنَحَ العقل الفعال شيئاً من الصفات الإلهية كالربوبية وتدبير هذا العالم فإنه على صعيد الواقعية الأرسطية نجد أنه قد تذبذبت آراء أرسطو حول العقل الفعّال بين الحسية الخالصة وبين العقلية المجردة. وهو يصف العقل الفعال بأنه في مرتبة الألوهية، إن لم يكن عقلاً إلهياً صرفاً يصفه تارة بأنه خالد غير قابل لكون أو فساد وتارة أخرى يصف هذا العقل بأنه بسيط خال من كل مادة صورة صرفة وعقل محض . أي أنه يضيف إلى العقل الفعال كل الصفات التي يضيفها إلى الألوهية (بدوي:1980، 251).فإذا جعل افلاطون للعالم نفس كلية تدبره ، فقد جعل ابن سينا للعالم ما دون فلك القمر عقل عاشر(العقل الفعال) يدبره، غير أن أرسطو قد جعل العقل الفعال في النفس الإنسانية(أرسطو:2003، 88).

بيان المدرسة الإسلامية لحقيقة "العالم":

الله خالق العالم: أخبرت الرسالة السماوية وبيّن الرسول الكريم ﷺ حقيقة العالم؛ بأن أثبت أن العالم ــ وهو كل ما دون الباري تبارك اسمه ــ مخلوق من الله ولله، بمقتضى إرادته وإختياره تعالى. فكان صاحب الأحقية الأوحد بالألوهية والعبودية والربوبية والحاكمية. والمنزّه في أسمائه وصفاته وأفعاله عن الحوادث . يقول تعالى:﴿**يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ(2)خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ(3)خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ(4)وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ(5)**﴾(النحل:2-5) ويقول سبحانه:﴿**ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ**

إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ(62)كَذَلِكَ يُؤْفَكُ الَّذِينَ كَانُوا بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ(63)﴾(غافر:62-63)
وقوله تعالى: ﴿ **وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ(61)اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ(62)وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ(63)**﴾(العنكبوت:61ـ63).

يقول القرطبي (1995) المقصود من الخلق في قوله تعالى:﴿ **أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ**﴾ "الذي خلق: أي اخترع و اوجد و أنشأ وابتدع، والخلق يكون بمعنى الاختراع ويكون بمعنى التقدير ... وذلك دليل على حدوثهما ... وبين بخلقه السماوات والأرض أنه خالق كل شيء أخرج مسلم عن أبي هريرة قال: أخذ رسول الله ﷺ بيدي فقال (**خلق الله عز وجل التربة يوم السبت وخلق فيها الجبال يوم الأحد وخلق الشجر يوم الأثنين وخلق المكروه يوم الثلاثاء وخلق النور يوم الأربعاء وبث فيها الدواب يوم الخميس وخلق آدم عليه السلام بعد العصر من يوم الجمعة في آخر الخلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر إلى الليل**)" (القرطبي:1995، 384/6).

فحقيقة " الخلق " هو الايجاد من عدم . هذا ما عليه الفكر الاسلامي، تعضده الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة.يقول تبارك وتعالى مبينا ومخبراً بأنه خلق الإنسان من العدم:﴿**أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا(67)** ﴾ (مريم:67) كما يقول تعالى:﴿**هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِنْ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا(1)** ﴾(الإنسان:1) .

أما عن كيفية ابتداء الخلق فقد أخبرنا بها القرآن الكريم وبينها الرسول الكريم ﷺ على النحو التالي: روى البخاري عن عمران بن حصين رضي الله عنه ، قال: قال أهل اليمن لرسول الله. جئناك لنتفقه في الدين ولنسألك عن أول هذا الأمر ما كان . قال: (**كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء ثم خلق السماوات والأرض و كتب في الذكر كل شيء**)(البخاري:1987، 2699/6) يقول تعالى: ﴿ **وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ**﴾(هود:7) ففي الروايات السابقة عن الرسول الكريم ﷺ لم يكن شيء غير الله تعالى لا الماء ولا العرش ولا غيرهما. لأن كل ذلك غير الله تعالى. ومعنى قوله تعالى:﴿ **وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ**﴾ أنه خلق الماء سابقاً ثم خلق العرش على الماء ، وفي رواية عن الرسول ﷺ: (**كان عرشه على الماء ثم خلق القلم فقال: اكتب ما هو كائن ثم خلق السماوات والأرض وما فيهن**). فصرح بترتيب المخلوقات بعد الماء والعرش، وفي رواية أخرى ما يعضد ذلك ، فقد روى مسلم مرفوعا (**أن الله قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق**

السماوات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء) . وروى السدي في تفسيره بأسانيد متعددة أن الله لم يخلق شيئاً مما خلق قبل الماء ، وأما ما رواه أحمد و الترمذي مرفوعاً **(أول ما خلق الله القلم ثم قال: اكتب فجرى بما هو كائن إلى يوم القيامة)** فيجمع بينه وبين ما قبله بأن أولية القلم بالنسبة إلى ما عدا الماء والعرش،أو بالنسبة إلى ما صدر من الكتابة ؛ أي أنه قيل له اكتب أول ما خلق. وأما حديث **(أول ما خلق الله العقل)** فليس له طريق ثبت، وعلى تقدير ثبوته فهذا التقدير الأخير هو تأويله (العسقلاني:1997، 289/6).

من جانب آخر فإن الله تعالى خلق العالم لغير علة أوجبت عليه أن يخلق ؛ إذ لو خلق هذا العالم لعلة ما " لكانت تلك العلة إما لم تزل معه (أي أنها أزلية) وإما مخلوقة محدثة ولا سبيل إلى قسم ثالث ، فلو كانت لم تزل معه لوجب من ذلك شيئان ممتنعان، أحدهما : أن معه تعالى غيره لم يزل فكان يبطل التوحيد... و الثاني :أنه كان يجب إذ كانت علة الخلق لم تزل أن يكون الخلق لم يزل ؛لأن العلة لا تفارق المعلول، ولو فارقته لم تكن علة له ... وأيضا لو كانت ههنا علة موجبة عليه تعالى أن يفعل ما فعل لكان مضطرا مطبوعا أو مدبرا مقهورا لتلك العلة وهذا خروج عن الإلهية"(ابن حزم، بدون تاريخ:4/1).

كما نظرت المدرسة الاسلامية الى حدوث العالم من حيث هو دليل وبرهان على وجود الله تعالى "لأنه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساويا لصاحبه راجحا عليه بلا سبب وهو محال . ودليل حدوث العالم ملازمته للأعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرهما، وملازم الحادث حادث ، ودليل حدوث الأعراض مشاهدة تغييرها من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم "(التلمساني:بدون تاريخ،17) .واذا كان الله تعالى هو الخالق وما دونه خلق له ، كانت جميع المخلوقات محتاجة لله مفتقرة له سبحانه، وهذه الحقيقة يؤخذ منها حدوث العالم بأسره " إذ لو كان شيء منه قديما لكان ذلك الشيء مستغنيا عنه تعالى، كيف و هو جل وعز الذي يجب أن يفتقر إليه كل ما سواه " (المصدر السابق12/1) .

الله مالك العالم ومدبره : فإذا ثبت أن الله هو خالق العالم، كان هذا العالم مملوكا لمن خلقه ، ولما كنا جزءا من هذا العالم المخلوق المملوك لله ؛ فإنا لله وإنا اليه راجعون، وإذا كان العالم مملوكاً لله تعالى فليس لأحد حق التصرف والتدبير في ملك الله تعالى؛ ولأنه سبحانه ليس بجزء من هذا العالم وليس كمثله شيء ، ولم يكن له كفؤا أحد، كان الإله المستحق للعبادة والمنفرد بالربوبية. فهو رب الكون الأوحد المتصرف به كيف يشاء، سبحانه وتعالى مالك الملك ، بيده الخلق والأمر والتدبير، وهو على كل شيء قدير .

وإذا كانت تلك نظرة المدرسة الإسلامية إلى العالم وصلته بالله تعالى، فإنها تنظر إلى كل من يخالفها كأن ينفي حدوث العالم ويثبت قدمه – الأمر الذي اعتنقه ابن سينا ودافع عنه – تنظر له على أنه ينحرف عن الحق إلى سبل الضلال. يقول سبحانه : ﴿ **فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ**﴾ (يونس:32) فإذا نظرت ثم نظرت في مؤلفات علماء المسلمين وجدتهم ينكرون على الفلاسفة ومن بينهم ابن سينا من بين ما ينكرون قولهم بقدم العالم فاسمع إن شئت لهذه الباقة من أقوال علماء المدرسة الإسلامية:

"...وقد حكى عياض وغيره **الإجماع** على تكفير من يقول بقدم العالم"(العسقلاني: 1997، 202/12).

" أما الذي نكفره ببدعته فلا تصح به القدوة أصلاً...وذلك كالفلاسفة وهم منكرو حدوث العالم وعلمه تعالى بالجزئيات والبعث للأجسام وهذه الثلاثة هي أصل كفرهم" (السيد البكري: بدون تاريخ، 47/2) .

"... بخلاف من نكفره ببدعته كمنكري حدوث العالم والبعث والحشر للأجسام وعلم الله بالمعدوم وبالجزئيات لإنكارهم ما علم مجيء الرسول به ضرورة فلا تقبل شهادتهم ولا شهادة من يدعوا الناس إلى بدعته كما لا تقبل روايته بل أولى ... "(الشربيني: بدون تاريخ،269/2).

"... أما من خرج ببدعته من أهل القبلة كمنكري حدوث العالم والبعث والحشر للأجسام والعلم للجزئيات فلا نزاع في كفرهم لإنكارهم بعض ما علم بمجيء الرسول به ضرورة" (النفراوي:1994، 94/1).

"... ومن قذف النبي ﷺ أو قذف أمه فهو كافر ... أو اعتقد قدم العالم وهو ما سوى الله تعالى أو اعتقد حدوث الصانع جل وعلا فهو كافر لتكذيبه للكتاب والسنة وإجماع الأمة ..." (البهوتي:1983، 170/6).

السؤال الثالث: ما وجهة نظر ابن سينا حول الأصول الإنسانية للتربية المتمثلة في مفهومه للنفس الإنسانية، ومدى انسجامها مع مفهوم المثالية الافلاطونية، والواقعية الأرسطية و المدرسة الإسلامية؟

الإجابة:

قدّم الشيخ الرئيس آراء لنظرية فلسفية خاصة بالنفس الإنسانية تجدنّها قابعة في أهم آثاره بين الشفاء وتلخيصه النجاة، و بين الإشارات و التنبيهات و شرح الطوسي لها، و بين كتاب النفس و رمزية قصيدته العينية.

إن إضافة صفة الإنسانية على النفس هي محترز أخرج به النفس للنبات والحيوان غير العاقل (غير المفكر) . وجُعل للنفس الإنسانية لقباً تميزها عن غيرها من النفوس فقالوا : النفس الناطقة نسبةً لاختصاصها بالنطق – إذا أستثنيت الببغاء – وفي هذا يقول الشيخ : " ومن الحيوان الإنسان: يختص بنفس إنسانية تسمى نفساً ناطقة، إذ كان أشهر أفعالها وأول آثارها الخاصة بها النطق. وليس يعنى بقولهم : نفس ناطقة أنها مبدأ المنطق فقط ، بل جعل هذا اللفظ لقباً لذاتها." (ابن سينا:1980، 40).

يرى الشيخ أن الإنسان مركب من جسد و نفس. وهذه النفس جوهر قائم بذاته مغايرة للجسد و مستغنية عنه ، و يمكن أن توجد منفصلة عنه لتميزها عنه. فإذا ما فارقته سَعِدَت واسترجعت، بينما هلك الجسد وفني، إذ لا يمكن أن توجد له حياة بدون نفس، ويختص كل جسد بنفس معينة محددة. يقول في هذا:" النفس الإنسانية وإن كانت قائمة بذاتها فإنها لا تنتقل عن هذا البدن إلى غيره ، ولأن كل نفس لها مخصص ببدنها، ومخصص هذه النفس غير مخصص تلك النفس، فلنسبة ما تخصصت بذلك البدن لا نعرفها " (ابن سينا:1973،65) ثم يتابع في موطن آخر قائلا : " الجسم شرط في وجود النفس لا محالة، فأما في بقائها فلا حاجة لها إليه ، و لعلها إذا فارقته و لم تكن كاملة كانت لها تكميلات من دونه إذ لم يكن شرطاً في تكميلها كما هو شرط في وجودها : (المصدر السابق:81) و حول كون النفس جوهر مستقل حادث يقول: " النفس الإنسانية جوهرة قائمة بذاتها، لا تنطبع في مادة بل هي مفارقة، و إنما احتاجت إلى هذا البدن لأن إمكان وجودها لم يكن في ذاتها، بل مع هذا البدن، و احتاجت أيضاً

إلى هذا البدن لتنال به بعض استكمالها. لو لم تكن النفس حادثة لما احتاجت إلى البدن"(المصدر السابق:176) .

و من خلال سعي الشيخ إلى تحديد حقيقة ماهية النفس الإنسانية ؛ عمد إلى تقديم براهين شتى ومن طرق مختلفة بحيث تدل دلالة قاطعة على وجود النفس :

• فقد انطلق من الإشارة إلى أن وجود النفس أمر يدرك بداهة بلا حاجة إلى إثبات وتدليل يقول:" ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحا بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ؟ ما عندي أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم في نومه ، و السكران في سكره ، لا تعزب ذاته عن ذاته " (ابن سينا(أ):1968، 319) ويوضح الطوسي مراد ابن سينا من قولة هذا بأنه "ينبه على وجود النفس الإنسانية بأن الإنسان الكامل الإدراك ،و غير كامله الذي يختل إدراكه : إما بالحواس الظاهرة، كالنائم، وإما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا،كالسكران ؛ بشرط أن يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته "(المرجع السابق:319).

كما يلجأ الشيخ إلى إثبات وجود النفس والتدليل عليها من خلال البراهين التالية:

• صدور الحركة والانفعالات المختلفة عن الإنسان و تميزه بنعمة الإدراك عن غيره من الكائنات؛ فلا يمكننا تعليل صدور الحركة عن الجسد دون وجود محرك خارج ماهية الجسد وهو النفس فإنك لتجدنه يقول:"هو ذا يتحرك الإنسان بشيء غير جسميته التي لغيره ... وكذلك يدرك بغير جسميته ، وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن إدراك الشبيه ، ويستحيل عند لقاء الضد، فكيف يلمس به ؟ ... فأصل القوى الحركة والمدركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك أن تسميه بالنفس " (المصدر السابق:354).

• ما يمر به جسد الإنسان من تغير وتبدل وزيادة ونقصان فتحيا خلايا وتموت أخرى، و ينزف الدم و يفرز الجسد غيره و هلم جرا بينما تكون النفس ثابتة مستمرة تتذكر كثيرا مما جرى، و هذا دليل على وجود النفس، يقول في هذا : " تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك ، حتى أنك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك ، و بدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمرا، بل هو أبدا في التحليل و الانتقاص، و لهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه ، فتعلم نفسك أنك في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة بل جميع عمرك فذاتك مغايرة لهذا البدن و أجزائه الظاهرة و الباطنة، فهذا برهان

عظيم يفتح لنا باب الغيب فإن جوهرالنفس غائب عن الحس والأوهام"(ابن سينا:المشار له في صليبا(ا):1981، 7).

• و يشير الشيخ إلى" برهان في إثبات النفس مأخوذ من جهة غاية حركة العناصر إلى الاجتماع المؤدي إلى وجود النفس: لما كانت الحركة تحصل بعد وجود الغايات في الأعيان كالجهات أو في نفس المحرك كما يكون في نفس البناء (قد يكون فيها تصحيف والمقصود النبات) وكان واجباً أن تكون الغاية الجزئية موجودة حتى يصح وجود حركة جزئية، وجب أن تكون حركة العناصر إلى الاجتماع لغاية أخرى غير الاجتماع فإن الاجتماع يحصل بعد الحركة، وتلك الغاية هيئة يصح وجودها وتكمل بالبدن ويكون الاجتماع والمزاج والتركيب والأشكال و غير ذلك من الأحوال التي تحصل للبدن بعد الحركة من توابع تلك الغاية وتلك الغاية هي بعينها المحركة فتكون فاعلة للحركة وغاية لها.والفاعل والغاية هما واحد في الإنسان وهوالنفس"(ابن سينا:1973، 63).

وتوضيح ذلك أن الشيخ يرى أنه يجب أن يكون لكل حركة غاية متعينة إليها يتحرك الشيء تكون إما حاصلة في الأعيان أو في نفس المتحرك. و الغاية التي يصح أن تكون في النفس طلب الكمال، وأن تكون على أفضل ما يمكن أن تكون عليه ، وما الاجتماع والمزاج والتركيب والأشكال وغير ذلك من الأحوال الجسمانية التي تحصل بعد الحركة هي تابعة لكمال وذلك الكمال هو النفس "كما أن النفس إذا أدركت شيئاً فإنها تطلب الاستكمال لا لتدرك ذات الشي المدرك بل يكون ذلك من توابع ذاك " (المصدر السابق:63).

• كما يعمد الشيخ إلى طريق آخر في توجهه إلى إثبات وجود النفس ببرهان الرجل الطائر في الهواء الذي إن غفل عن أجزاء إثبات بدنه فإنه سيدرك حتماً وجود نفسه إذ لا يمكنه أن يتجرد عن الشعور بنفسه بحال. إذ يقول في هذا:" ويجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة واحدة وخلق كاملا، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوى في هواء وخلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ولا يشك في إثباته لذاته موجودا ولا يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغا ولا شيئا من الأشياء من خارج بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضا ولا عمقاً ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يدا أو عضوا آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطا في ذاته. وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت ... فإذن للذات التي أثبت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت"(ابن سينا : بدون تاريخ،281) .

تلكم أبرز البراهين التي ساقها الشيخ ابن سينا في إثبات وجود النفس مع العلم بأن هـذه البراهين وغيرها قد تداولتها الدراسات المختلفة وأنهكتها الأراء المتنوعة ؛ و لهذا يُكتفى فـي عرض تلك البراهين، ونتوجه إلى تحديد معنى النفس الناطقة ؛ حيث يذهب الشيخ إلـى أن " النفس الإنسانية : كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل من الأفعال الكائنة بالاختيـار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك من الأمور الكلية " (ابن سـينا:1938، 158). وهذا التعريف تراتبي ؛ فقد قدمه الشيخ للنفس الإنسانية ــ من حيث هي قسم من أقسام الـنفس بشكل عام ــ بعد أن عرض لتعريف النفس النباتية في المرتبة الأولى والتي تنحصر وظائفهـا الأساسية في التوالد والنمو والتغذية ثم تأتي في المرتبة الثانية النفس الحيوانيـة ذات وظـائف النفس النباتية وتزيد عليها وظائف إدراك الجزيئات والحركة الإرادية، ثم تأتي النفس الإنسانية بجميع تلك الوظائف وتختص بزيادة عليها بوظائف التفكير و الإدراك للأمور الكلية ... وعلى هذا أرى لو سميت بالنفس المفكرة لكان أقرب إلى السداد من النفس الناطقة ... !!

وعوداً إلى بيان محترزات هذا التعريف فقوله كمال أول لجسم: أي كمال لجنس الجسم، و ليس لمادته، وأما قوله طبيعي: فهو ما يقابل الصناعي. أما كونه ذا آلات يمكن أن يصدر عنها ــ بتوسطها وغير توسطهاــ من أفاعيل الحياة، التي هي التغذية، والنمو، والتوليـد والإدراك، والحركة الإرادية، والنطق. وهذا من شرح الطوسي للإشارات(ابن سينا(أ):1968، 343) .

و مرتبة النفس في الوجود تلي مرتبة العقل الفعّال. والنفس "موافقة للعقول المجرّدة مـن المادة في أنها ليست بجسم، كما أن تلك ــ أي العقول العشرة ــ ليست أجساما، وهي مخالفـة لها في أنها توجد مع الجسم وتقترن به ؛ فأكسبها ذلك كَدَراً وظُلمة ؛ ولـذلك صـارت نفـس الإنسان تجهل ذاتها ولا تراها حتى تستضيء بنور العقل . وهي في ذلك بمنزلة رجل حـصل في ظلمة، فهو لا يرى جسمه ولا غيره ، فإذا أضاء له الجو، وسرى في عينيه نور الـشمس رأى حينئذٍ جسده و ما حوله من الجسمان ؛ كذلك النفس تمنعها ظلمة الجهل من رؤية ذاتها، و رؤية الصور العقلية المجردة، فإذا أفاض العقل نوره رأت ذاتها وغيرهـا مـن المعقـولات" (البطليوسي:1988، 40).

هذا و بالانتقال إلى تقسيمات الشيخ للنفس الإنسانية نجده يقول "وأما النفس الناطقة فتنقسم قواها أيضاً إلى قوة عاملة وقوة عالمة وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشـتراك الاسـم، فالعاملة: قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها إصلاحية ... وإنما كانت الأخلاق عند التحقيق لهذه القوة لأن النفس الإنـسانية كما يظهر من بعد جوهر واحد وله نسبة وقياس إلى جنبتين جنبة هي تحته وجنبة هي فوقة وله

بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة فهذه القوة العاملة هي القوة التي لها بالقياس إلى الجنبة التي دونها وهو البدن وسياسته. وأما القوة النظرية: فهي القوة التي له بالقياس إلى الجنبة التي فوقه لينفعل و يستفيد منه ويقبل عليه"(ابن سينا:1938، 163ـ164). والقوة العاملة" تسمى قوة شوقية و هي تنفنت إلى قوى كثيرة هي المصرفة لجميعها في البدن، وهذه القوة هي التي أمر بتزكيتها وتهيئتها لأن تكون لها ملكة فاضله لئلا تجذب النفس عند المفارقة إلى مقتضى ما اكتسبته من الهيئات الرديئة "(ابن سينا:1973، 30) .

هذا ويوضح الطوسي في كتاب (الإشارات والتنبيهات) قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم : إلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة. و إلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل . و القوة مختلفة أيضاً بحسب الشدة و الضعف : فمبدؤها: كما يكون للطفل من قوة الكتابة و وسطها :كما يكون للأمي المستعد للتعلم. ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب، و له أن يكتب متى شاء . فقوة النفس المناسبة للمرتبة الأولى تسمى (عقل هيولانيا) ... وهي حاصلة لجميع أشخاص النوع في مبادىء فطرتهم. وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى (عقلاً بالملكة) ..ومراتب الناس تختلف في تحصيلها... وأما قوتها المناسبة للمرتبة الأخيرة فتسمى (عقلاً بالفعل) وهو ما يكون عند الاقتدار على إستحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الأكتساب بالفكر والحدس. وهذه قوة النفس، وحضور تلك المعقولات كمال لها وهو المسمى (بالعقل المستفاد) ؛ لأنها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس "(ابن سينا(أ):1968، 388-389). وعليه فإن "النفس ذات واحدة و لها قوى كثيرة "(ابن سينا:1938، 189) و كل هذه القوى تجتمع عند ذات واحدة و تؤدي إلى مبدء واحد.

و فيما يلي أبيات شعرية لابن سينا والتي يذكرها (ابن خلكان) ، موجهة للقوة الشوقية (العملية) في النفس الأنسانية، إذ يقول:

هذب النفس بالعلوم لترقى	فترى الكل فهي للكل بيت
إنما النفس كالزجاجة والعلم	سراج وحكمة الله زيت
فهي إن أشرقت فإنك حيّ	وهي إن أظلمت فإنك ميت

ويذكر ابن أبي أصيبعة هذه الأبيات ولكن بدل كلمة (فترى) في البيت الأول كلمة (وذر). وهي الأقرب للسياق.

ويذهب الشيخ إلى وجود علاقة تبادلية بين الجسد والنفس. حيث يؤدي تكرار بعض الأحاسيس إلى إذعان النفس لها، ومرة بعد مرة تصبح وكأنها ملكة متمكنة من النفس وتصبح

عادة وخلقا، وهذا من تأثير البدن على النفس،" فإذا أحسست بشيء من أعضائك شيئا أو تخيلت أو اشتهيت أو غضبت ألقت العلاقة التي بينها وبين هذه الفروع، هيأة فيه ، حتى تفعل بالتكرار إذعانا ما، بل عادة وخلقا، يمكنان من هذا الجوهر المدبر، تمكن الملكات "(ابن سينا(أ):1968، 358).

أما عن تأثير النفس على البدن فيبينه ثم يعرض مثلاً عليه بقوله "فانه كثيرا ما يبتدىء ، فتعرض فيه هيئة ما، عقلية، فتنقل العلاقة من تلك الهيئة أثراً إلى الفروع ثم إلى الأعضاء . انظر ! إنك إذا استشعرت جانب الله عز وجل، وفكرت في جبروته، كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك ؟ " (المصدر السابق: 358) ثم يتابع بأن الناس تختلف أحوال أنفسهم وأمزجتهم وهذه الانفعالات والملكات قابلة للشدة والضعف وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في أخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم أشد أو أضعف استعداداً للغضب، وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها، إذ يقول: " وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى وقد تكون أضعف ولولا هذه الهيئات، لما كان نفس بعض الناس – بحسب العادة– أسرع إلى التهتك والأستشاطة غضبا من نفس بعض"(المصدر السابق:358-359) .

هذا ويذهب الشيخ إلى أن النفس "إنما تدرك بوساطة الآلة الأشياء المحسوسة والمتخيلة. والأشياء المجردة لا تدركها بآلة بل بذاتها لأنه لا آلة لها تعرف بها المعقولات، والآلة إنما جعلت لها لتدرك بها الجزئيات والمحسوسات، وأما الكليات والعقليات فإنها تدركها بذاتها" (ابن سينا:1973، 80) ؛ و لهذا "قيل إن ((من فقدَ حسّاً ما فقد يجب أن يفقد علماً ما))، أي العلم الذي يحرك النفس إليه ذلك الحس فلا يمكنه أن يصل إليه "(ابن سينا:1954، 158). و هو بهذا يخالف رأي افلاطون في أن العلم تذكر ما ذُهِلت عنه النفس عند هبوطها للبدن فلو كان كذلك لاستطاع الإنسان أن يعلم الأمور من غير حاجة للإحساس بها، مع أن ابن سينا سيأخذ برأي افلاطون الذي مفاده أن العلوم و المعارف قد فُطِرت عليها النفس الإنسانية و هي في عالمها الأول على نحو ما سنبين في حديثنا عن مصادر المعرفة.

كما و يرى أن النفس تفيض على الجسد من لدن واهب الصور "العقل الفعال" وهو الذي يوجد صور المعقولات في النفس إذا حصل لها ملكة الاتصال به وتتأتى هذه الملكة من وجود استعداد لدى النفس لقبول تلك الصور (ابن سينا(أ):1968، 402) وقد اتى بيانه في نظرية الفيض والصدور السينوية سابقا.

ويؤكد الشيخ قضية خلود النفس، بقوله "أن النفس لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد أصلا"(ابن سينا:1938،185)ومما يستدل به على ذلك قوله:"إن النفس الإنسانية إنما تعقل ذاتها

لأنها مجردة والنفوس الحيوانية غير مجردة فلا تعقل ذواتها؛ لأن عقلية الشيء هي تجريـدها عن المادة، وإذا لم يكن مجرداً لم يكن معقولاً بل متخيلا، وهذا مما يستدل به على بقاء النفس، لأنها مجردة عن المادة، وليس قوامها بها كنفوس الحيوانات"(ابن سينا:1973، 80).

هذا ويعتقد الرئيس أن الأشياء كلها عند الأوائل واجبات فكلما حدث استعداد من قبل مادة لقبول أي صورة من قبل دائم الفيض حدثت فيها تلك الصور، فالأشياء كلها هناك واجبات دائمة لا تتوقف ولا تنقطع البتة، وما الامتناع إلا من جهة القابل (المستقبل) لا الفاعل. و عليه "كلما حدث فيها مزاج صلح لنفس فأحدث لا محالة نفساً، أو استعدت مادة لقبول صورة نارية أو هوائية أو مائية أو أرضية حدثت فيها تلك الصورة من المبادىء المفارقة، فالقول بالتناسخ يبطل من هذا الوجه "(المصدر السابق:29).

من جهة أخرى فإنه يرى أنه لكي تشعر النفس بالبدن وينفعل البدن عن هذه النفس فلا بد من أن تكون العلاقة بينهما على سبيل اشتغال النفس بالبدن لا الانطباع فيه "وكل حيوان فإنه يستشعر نفسه نفساً واحدة هي المصرفة المدبرة، فإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها و لا هي بنفسها ولا تشتغل بالبدن فليس لها علاقة مع البدن لأن العلاقة لم تكن إلا بهذا النحو فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه " (ابن سينا:1938، 189).

و بعد، فإن الشيخ الرئيس يُجمل وجهة نظره في النفس الناطقة منذ هبوطها من عالمها الأول مكرهة و إلتصاقها ببدنها، ثم علاقتها به وبقواه الحيوانية، حتى عودتها إلى حماها الأول و ذلك من خلال قصيدته العينية، و التي أوردها كل من ابن أبي أصيبعة و ابن خلكان، و فيما يلي نصها كما أوردها (وهب:1997، 150) نقلاً من عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة، إذ يقول الشيخ في النفس:

هبطت إليك من المحل الأرفع	ورقاءُ ذاتُ تَعززٍ وتمنُّع
محجوبةٌ عن كل مُقلةِ عارفٍ	وهي التي سَفرت ولم تتبرقع
وصلت على كُرهٍ إليك وربما	كرهت فراقك وهي ذاتُ تفجُّع
أنفت وما أنست فلما واصلت	ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهوداً بالحمى	ومنازلاً بفراقها لم تقنع
حتى اذا اتصلت بهاء هُبوطها	في ميم مركزها بذاتِ الأجرُع
علقت بها ثاءُ الثقيل فأصبحت	بين المعالم والطلول الخضّع
تبكي اذا ذكرت دياراً بالحمى	بمدامع تُهمي ولمّا تقطع
وتظل ساجعة إلى الدّمن التي	دَرَست بتكرار الرياح الأربع

إذ عاقها الشركُ الكثيفُ وصدها	قفصٌ عن الأوج الفسيح الأربع
حتى إذا قربَ المسيرُ إلى الحمى	ودنا الرحيلُ إلى الفضاء الأوسع
سجعت وقد كُشِفَ الغطاءُ فأبصرت	ما ليس يدركُ بالعيــون الهُجَّع
وغــدت مُفارقــة لــكل مخــلفٍ	عنها حليف التربِ غــير مشيَّع
وبدت تغرد فــوق ذروة شاهــق	سام إلى قعر الحضيض الأوضع
إن كان أرسـلها الإلــه لحكــمة	طويت عن الفطن اللبيب الأروع
فهــبوطها إن كان ضربة لازب	لتكون ســامعة بما لــم تَسمع
وتعــودُ عالمــة بكــل خــفيّةٍ	في العالمين فخرقُها لم يُرقــع
وهي التي قطع الزمان طريقَها	حتى لقد غَرُبتْ بغير المطلــع
فكــأنه بــرقٌ تألــق للحــمى	ثم انــطوى فكأنــه لم يَلمَــع

و بالانتقال إلى مفهوم النفس الناطقة من منظور المثالية الافلاطونية ممثلة بافلاطون نجده يعرّف النفس: بأنها ليست جسم وإنما هي جوهر بسيط محرك للبدن، وأمــا أرســطو عميــد المدرسة الواقعية فيحدد النفس بأنها " أول تمام جرم طبيعي آلي "(ارسطو:2003، 429) أو : كمال أول لجسم طبيعي آلي. فمعنى قوله :(كمال أول) أن النفس صورة الجسم، أوهــي مــا يكمل به النوع بالفعل ومعنى قوله:(كمال أول) أن النفس صورة الجسم، أو هي ما يكمل بــه النوع بالفعل ومعنى قوله: (آلي) أن الجسم الطبيعي مؤلف من آلات أي من أعضاء . وقد جمع ابن سينا بين هذين التعريفين فقال مع افلاطون أن النفس جوهر روحاني، وقال مع أرسطو أن النفس: كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي، أو من جهة من ما يدرك الجزئيات، أو من جهة ما يفعل بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي (صليبا:1982، 481/2).

ويعمد أرسطو إلى تقسيم النفس تقسيما ثنائياً من حيث قواها إلى مُدْركة، و محرّكة. وتجمع بين هاتين القوتين اللذة. والأساس في كل لذة هو الميل لتحقيق الفعل (بدوي:1980، 239).

أما افلاطون فقد رأى أن النفس(الروح)إنما هبطت على الجسد من" عالم المثل"وسجنت في الجسد مكرهة وستعود بعد الموت إلى موطنها السابق. ويقسم النفس الإنسانية إلى ثلاث قــوى وهي القوة الشهوانية الجسدية والحسية (شريرة منحطة) والقوة الغضبية من الغرائز الكريمــة (عالية نبيلة)، والقوة العاقلة ذات النظر والتأمل. وهي القوة الخالدة لأن فضيلتها الحكمة وقــد قال افلاطون بفكرة تناسخ النفوس،التي مجّها الفكر السينوي وعمد إلى ابطالهــا. أمــا حــول علاقتها بالبدن، يقول افلاطون: بأن النفس صورة وأنها خالدة وأنها سيدة الجسم، وأن الجسم لا يؤثر في النفس وأن النفس مفارقة، لكن على العكس من ذلك نجد افلاطون يقول بأن الرذيلة أو

الخطأ مصدرهما تأثير الجسم الضار على النفس، فكأن للجسم هنا إذن تأثيراً على النفس، ونراه كذلك يقول بنظرية الوارثة بمعنى أن الأباء يورثون أبناءهم مالهم من صفات. وهذا لا يمكن أن يتم إلا إذا كان هناك تأثير متبادل بين النفس والجسم. فهذه الوراثة لا يمكن أن تفسر إلا على أساس القول بتأثير الجسم في النفس يظهر أن ثمة غموض وتناقص في رأي افلاطون حول طبيعة العلاقة بين الجسم والنفس.

كما رأى افلاطون أن النفس الإنسانية قديمة أزلية أبدية وكانت موجودة وجوداً أزلياً سابقاً على هبوطها إلى الجسد، وكانت تحيا حياة عقلية في وجودها السابق. لأن هذه الحياة كانت حياة تأمل للصور (بدوي:1979). فالنفس مفارقة للبدن و خالدة برأي افلاطون، و ابن سينا قد وافقه على ذلك، إلا أنه خالفه بقوله بتناسخ النفس.

أما أرسطو نظر إلى الإنسان نظرة ثنائية، يتكون من نفس (صورة) وبدن (هيولى)، ولأنه لا يمكن أن تنفصل الصورة عن الهيولى فإن النفس لا تفارق الجسم، فإنها توجد بوجوده وتفنى بفنائه، وقد بيّن أرسطو مفارقة العقل الفعال فقط (وهو جزء من النفس النظرية) للبدن. وهو رأي خالفه ابن سينا عندما عدّ النفس الإنسانية جوهر قائم بذاته مستغنية عنه ويمكن أن توجد منفصلة عنه. وأنها أبدية لا تفنى بفناء الجسد بل لها البقاء والخلود عند عودتها إلى"محلها الأرفع" .

أما إسلامياً:

فقد تضاربت الأراء في بيان حقيقة النفس الناطقة من منظور إسلامي؛ و ذلك لإختلاف الأفهام في تفسير النصوص ذات الصلة من جهة، ولطبيعة النفس ذاتها الغائبة بعينها، الظاهرة بأثرها. و ليس هذا التضارب و الإختلاف مقتصر على تحديد معنى النفس بل تعداها إلى مسألة قدمها أو حدوثها، موتها أو خلودها، أهي الروح أم غيرها ؟

وقد ارتأيت أن أتناول موضوع النفس الإنسانية، معتمداً بشكل أساسي على العقيدة الطحاوية وشرحها لابن العز الحنفي، و ما ذاك إلا لأنها العقيدة التي تمثل عقيدة أهل السنة و السلف أحسن تمثيل، بشهادة العلماء سلفاً و خلفاً الذين تلقوها بالقبول و الاستحسان .

ففي تحديد **معنى النفس**، يقول الحنفي(1988): "... والذي يدل عليه الكتاب والسنة وإجماع الصحابه وأدلة العقل: أن النفس جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نوراني علوي، خفيف حي متحرك، ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم، فما زالت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف، بقي ذلك الجسم اللطيف ساريا في هذه الأعضاء ، وأفادها هذه الآثار، من الحس والحركة الإرادية،وإذا فسدت هذه، بسبب إستيلاء الأخلاط الغليظة عليها، وخرجت عن قبول تلك الآثار فارق الروح البدن، وانفصل إلى عالم الأرواح . والدليل على ذلك قوله تعالى:﴿ **اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ(42)**﴾(الزمر:42) ففيها الأخبار بتوفيها وإمساكها وإرسالها" (الحنفي:1988، 393).

الروح والنفس هل هما متغايران أم مسماهما واحد :

إن النفس تطلق على أمور و كذلك الروح ، فيتحد مدلولهما تارة، و يختلف تارة. فالنفس تطلق على الروح ، ولكن غالب ما يسمى نفساً إذا كانت متصلة بالبدن، أما إذا أخذت مجردة فتسمية الروح أغلب عليها. و النفس:العين، يقال أصابت فلاناً نفس :أي عين. و النفس: الذات ﴿**فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ**﴾(النور:61) ونحو ذلك. أما الروح فلا يطلق على البدن، لابانفراده ولا مع النفس. و تطلق الروح على القرآن و على جبريل. والنفس الواحدة لها صفات، فهي أمارة بالسوء لقوله سبحانه:﴿**وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ(53)**﴾(يوسف:53). فإذا عارضها الإيمان صارت لوامة، تفعل الذنب ثم تلوم صاحبها، وتلوم بين الفعل والترك، فإذا قوي الإيمان صارت مطمئنة (المصدر السابق:394-395).

النفس حادثة :

" اتفق أهل السنة والجماعة أنها مخلوقة. وممن نقل الإجماع على ذلك. محمد بن نصر المروزي وابن قتيبية وغيرهما. ومن الأدلة على أن الروح (النفس) مخلوقة قوله تعالى:﴿**قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ(16)**﴾(الرعد:16) فهذا عام لا تخصيص فيه بوجه ما، ولا يدخل في ذلك صفات الله تعالى،فإنها داخلة في مسمى اسمه ... فهو سبحانه بذاته وصفاته الخالق، وما سواه مخلوق، ومعلوم أن الروح ليست هي الله ولا صفة من صفاته وإنما هي من

مصنوعاته. ومنها قوله تعالى:﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا(1)﴾(الدهر:1)(المصدر السابق:395).

موت النفوس :

موت النفوس هو مفارقتها لأجسادها وخروجها منها، فإن أُريد بموتها هذا القدر، فهي ذائقة الموت، وإن أُريد أنها تُعدم وتفنى بالكلية، فهي لا تموت بهذا الاعتبار بل هي باقيه بعد خلقها في نعيم أو في عذاب ... وقد أخبر سبحانه أهل الجنة ﴿ **لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى** ﴾(الدخان :56) وتلك الموتة هي مفارقة الروح للجسد. وقوله تعالى :﴿ **كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ(28)** ﴾(البقرة :28) . فالمراد أنهم كانو أمواتاً وهم نطف في أصلاب أبائهم ثم أحياهم الله. ثم أماتهم ثم يحييهم يوم النشور. ويبقوا خالدين إما في الجنة و إما في النار (المصدر السابق:396) ولا يبقى موت أصلاً ففي الحديث الذي يرويه البخاري(4453)،أنه : {**يُؤتى بالموت يوم القيامة على صورة كبش أملح فيذبح بين الجنة والنار**} (البخاري:1987، 1760/4)

وبهذا يتضح أن نظرية الشيخ الرئس في النفس الإنسانية نظرية فلسفية لا تمت إلى الوحي الإلهي بصلة ؛ فمن حيث صلتها بالعقل الفعال و عالم المبادىء (عالمها الأول) و تقسيماتها لا أصل له في كتاب الله تعالى مطلقاً.

هذا ويتفق رأي ابن سينا في بقاء النفس بعد فناء البدن، مع هذه النظرة الإسلامية، وإن اختلفت معها فيما يسوق من براهين منطقية و فلسفية، إذ يقول: اعلم أن الجوهر الذي هو الإنسان في الحقيقة لا يفنى بعد الموت، ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن، بل هو باق لبقاء خالقه تعالى، وذلك لأن جوهره أقوى من جوهر البدن، لأنه محرك البدن ومدبره ومتصرف فيه ، والبدن منفصل عنه ، تابع له ، فإذن لم يضرّ مفارقة عن الأبدان وجودَه، لأن النفس من مقولة الجوهر ومقارنته مع البدن من مقولة المضاف إليه ، والإضافة أضعف الأعراض ، لأنه لا يتم وجودها بموضوعها، بل يحتاج إلى شيء آخر وهو المضاف إليه. فكيف يبطل الجوهر القائم بنفسه ببطلان أضعف الأعراض المحتاج إليه ، ومثاله أن من يكون مالكاً لشيء متصرفا فيه ، فإذا ابطل ذلك الشيء ، لم يبطل المالك ببطلانه ،ولهذا فإن الإنسان إذا نام بطلت عنه الحواس والإدراكات، وصار ملقى كالميت، فالبدن النائم في حال شبيه بحال الموتى كما قال رسول الله عليه السلام: (**النوم أخو الموت**)(أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط

حديث(8816)342/8 وتمام متنه، قال رسول الله ﷺ : **(النوم أخو الموت، ولا ينام أهل الجنة)** ثم إن الإنسان في نومه يرى الأشياء ويسمعها بل يدرك الغيب في المنامات الصادقة بحيث لا يتيسر له في اليقظة، فذلك برهان قاطع على أن جوهر النفس غير محتاج للبدن، بل يضعف بمقارنة البدن ويتقوى بتعطله، فإذا مات البدن وخرب، تخلص جوهر النفس عن جنس البدن، فإذا كان كاملاً بالعلم والحكمة والعمل الصالح، انجذب إلى الأنوار الإلهية، وأنوار الملائكة والملأ الأعلى، انجذاب إبرة إلى جبل عظيم من المغناطيس وفاضت عليه السكينة،وحقت له الطمأنينة فنودي من الملأ الأعلى﴿**يَاأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ(27)ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً(28)فَادْخُلِي فِي عِبَادِي (29)وَادْخُلِي جَنَّتِي(30)**﴾(الفجر:27-30)(ابن سينا:المشار له في صليبا(أ):1981، 274).

السؤال الرابع: ما وجهة نظر ابن سينا حول الأصول المعرفية للتربية المتمثلة في مفهومه للمعرفة، ومدى انسجامها مع مفهوم المثالية الافلاطونية، والواقعية الأرسطية و المدرسة الإسلامية؟

الإجابة:

أشير في بحث مسألة النفس الإنسانية على قواها ومراتبها في الفلسفة السينوية. ونبين هنا كيفية اكتساب النفس الناطقة للمعارف والعلوم. والمتأمل في الفكر السينوي يظهر له أنه قد ارتبط مفهوم ابن سينا الفلسفي للمعرفة ومصادرها بمفهومه للنفس الإنسانية ارتباطاً وثيقاً من حيث أنها محل المعارف ومقرها وكيفية اكتسابها ... كما ارتبط وتداخل المفهوم السينوي للمعرفة مع المفهوم الواقعي والمثالي والإسلامي تداخلاً كبيرا. الأمر الذي كاد أن يدفع الباحث إلى معالجة مسألة المعرفة في مبحث النفس الإنسانية ...

ومهما يكن من أمر، فإنه إن قُرر بداية السبيل الأول في اكتساب المعارف وهو السبيل الحسي فإننا نتجاوزه لوضوحه وبيانه إلى النظر في السبيل الثاني في اكتساب النفس الإنسانية للمعرفة ؛ فالشيخ الرئيس يرى أن العلوم والمعارف وراثية فطرية، جبلت عليها النفس الإنسانية، و أن العامل البيئي الوحيد في تحصيل العلوم هو عملية التربية و التعليم، و يتلخص دورها في إخراج هذه العلوم إلى حيّز الوجود برعايتها و تنشئتها المستمرة أي رعاية العالم للمتعلم، و هذه العلوم كالبذرة في الأرض تنمو حتى تصبح شجرة مثمرة. يقول الشيخ الرئيس: " والعلوم مركوزة في أصل النفوس بالقوة، كالبذر في الأرض والجوهر في قعر البحر أو في قلب المعدن. و التعلم هو خروج ذلك الشيء الذي هو فيه بالقوة إلى الفعل . فنفس المتعلم يتشبه بنفس العالم و يتقرب إليه بشبهه. فالعالم بالافادة كالزارع، و المتعلم بالاستفادة كالأرض . والعلم الذي بالقوة كالبذر، و الذي بالفعل كالنبات. فإذا كمل نفس المتعلم يكون كالشجر المثمر أو كالجوهر الطاهر، فإذا غلبت القوى البدنية على النفس يحتاج المتعلم إلى زيادة التعلم في طول المدة، و يتحمل المشقة و التعب و طول الفائدة. و إذا غلب نور العقل على أوصاف

الحس، يستغني الطالب بقليل التفكر من كثرة التعلم، فإن النفس المقابلة تجد الفوائـــد العلميـــة بتفكر ساعة ما لا تجد نفس الجاهل بتعلم سنة"(المصدر السابق:196).

و ثمة سبيل آخر لتحصيل هذه " العلوم المركوزة في النفوس " وإخراجها غير طريـــق التعلم وهو سبيل الاشتغال بالتفكر، " فإذن بعض الناس يحصلون العلوم بالتعلم وبعضهم بالتفكر وأكثر العلوم النظرية والصنائع العلمية استخرجها نفوس الحكماء بصفاء ذهنهم و قوة فكرهم و حدة حدسهم، من غير زيادة تعلم و تحصيل"(المصدر السابق:196).

و لكن ماذا يقصد الرئيس ب" قوة فكرهم وحدة حدسهم " و ماذا يقصد بالتفكر و الحدس...؟

يرى ابن سينا أن الحدس استعداد المرء للاستكمال فيما بينه وبين نفسه، حينما يكون هـــذا الاستعداد قوياً، حتى أن صاحبه لا يحتاج لكي يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شـــيء، و إلـــى تخريج و تعليم ؛ بل خلافا لذلك ، يكون استعداده لذلك قوياً حتى لكأنه يعرف كل شـــيء مـــن نفسه ولا يلبث ابن سينا أن يقول: وهذه الدرجة أعلى درجات الاستعداد، ويجب أن تسمى عقلاً قدسياً بيد أن هذه الدرجة مقصورة على فئة من الناس، دون الفئات الأخرى إذ أنه من الجـــائر أن يقع الحدس لبعضهم بأنفسهم، وأن تنعقد الأقيسة في أذهانهم دون معلم."(ابن سينا، المـــشار له في شيخ الأرض:1967، 272) فإن كانت العلوم فطرية جبلت عليها الـــنفس الإنـــسانية و سميت بـ"العقل الهيولاني"، فهي ميزة يتميّز الإنسان بها عن غيره مـــن الحيوانـــات، وهـــي موجودة في كل أبناء الجنس البشري.

وبذلك يقول الشيخ الرئيس :"إن نفوسنا في مبدأ الفطرة ليست عاقلة بالفعل بل بالقوة، وإنما تصير عاقلة بالفعل بسبب تخرصها إليه، وذلك أنها إذا طالعت الصور الجزئية التي في الخيال، واكتسبت بذلك استعداداً تاماً لحصول صورة معقولة خاصة بذلك الاستعداد أشرق عليها نـــور العقل الفعال ، الذي هو اللوح المحفوظ في لسان الشرع، فحصلت تلك الصورة لنفوسنا مجردة عن علائق المادة. ومعنى إشراق نور العقل الفعال فيضان تلك الصورة منه في أنفـــسنا علـــى نحو ارتسامها فيه. فإن الجزئيات كلها موجودة منتقشة فيه على نحو كلي(ابن سينا المنشور في عاصي:1983).

وبالنسبة لذلك العامل البيئي في استخراج المعارف المجبولة في النفس؛ فإن النفس الناطقة تكتسب المعارف والعلوم من البيئة المادية المحيطة وذلك عن طريق قوى النفس المدركة. مع أن إدراك المحسوسات لا يعني إدراك المعاني المجردة، فإن وظيفة تجريد الصور عن المـــادة وعلائقها فهي للعقل.

وعليه فالمعرفة عند ابن سينا إما مركزة في النفس الإنسانية تخرج بالتعليم والتفكير. وإما في البيئة المادية المحيطة تدركها الحواس وتحفظها قوى النفس المدركة ويعالجها العقـل . وإمـا تفيض من العقل الفعّال على العقل الإنساني.

أما في المثالية الافلاطونية فنجد افلاطون يعدُّ المعرفة تذكراً للمعاني الفطرية الموجـودة بالنفس والتي تعرفها عندما كانت في عالم المثل، ولكنها نسيتها عندما هبطـت إلـى الأرض واتصلت بالجسم. ومن ثم فإن عملية التعليم هي عملية استرجاع الأفكار الكامنة في العقـل و بأسلوب استقرائي، من حالة النسيان إلى حالة الوعي، ولهذا كان يقول: إن العلـم تـذكر وأن الجهل نسيان فالمثالية إذن في شكلها الافلاطوني القديم أو شكلها الهيجلي الحديث تنكر أن يكون للحواس دور إيجابي في مضمار المعرفة الصحيحة وتذهب إلـى أن المعرفـة اليقينيـة مـن اختصاص العقل دون سواه ، وأن موضوع هذه المعرفة الأصيل هو الكلي الذي تدركه النفس بحكم انتمائها إلى عالم الكليات بحسب قول افلاطون، أو بحكم طاقتها علـى الإسـتغراق فـي التجريد والأواصر التي تربطها بالمطلق. بحسب قول هيجل، لذا لـم يكـن للحـواس إلا دور عرضي (هو التذكر عند افلاطون، والترقي الجدلي عند هيجل) في عملية المعرفـة "لقـد أدت هذه الاتجاهات الفلسفية عند المثالين إلى أن يصبح أسلوب التعليم منصبا على النواحي النظرية وتدريب العقل على الوصول إلى الفضائل والمثل. وقد ربـط سـقراط وافلاطـون الفـضيلة بالمعرفة، فقال سقراط إن المعرفة فضيلة. في حين أن الفضيلة عنـد افلاطـون تعنـي إدراك المعارف الكلية أو الحقائق الثابتة وهي ما سماها بالمُثل "

أما الواقعيون فالمعرفة عندهم هي عملية استكشاف العالم المـادي، أي أن مـصدر كـل الحقائق هو هذا العالم (عالم الواقع) عالم التجربة والخبرات اليومية. فالعالم كما يراه الماديون تتحكم فيه وتسيره قوانين ثابتة، ووظيفة الإنسان إذا كان يريد السيطرة عليه أن يتوصل إلـى معرفة هذه القوانين. أما المعاني والمفاهيم والمثل وغير ذلك من القضايا التـي يـشير إليهـا المثاليون فلا وجود لها من وجهة نظرهم، أو هي نتيجة من نتائج المادة ووظيفة من وظائفها، حيث أن الحواس في نظر الماديين هي المعيار الذي يتم على أساسه التفرقة بين ما هو موجود وغير موجود(الفنيش:1991). و الحقيقة أن رأي أرسطو قد تراوح بين القول بأن كل معرفـة مرتبطة بمعرفة حسية، ويشير في بعض الأحيان إلى أن المعرفة صادرة عن صور عقلية، وإن مصدر هذه الصور العقلية صور خالصة أي عارية عن كل مادة يقصد العقل الفعال (بـدوي: 1980، 250). فالمعرفة عند أرسطو إذن بخلاف ما رأينا عند افلاطون ليـست بالتـذكر:إن المعارف لا تكون في العقل ثم نستخرجها نحن من العقل بالتذكر؛ إن المعارف كلها تصل إلى

العقل بعد أن لم تكن فيه عن طريق الحواس. فالمعرفة هي تجريد العقل للكليات من أعيان المحسوسات. إن في عقل الإنسان استعداداً للمعرفة ؛ فإذا نقلت الحواس إليه صور المحسوسات انفعل بتلك الصور و عرفها وعرف ما تدل عليه. فالمعرفة عند أرسطو تتعلق بخروج الممكنات من القوة إلى الفعل(فوق:المشار له في فروخ:1970 ،60).

فإذن ذهبت فلسفة المثالية الافلاطونية إلى أن النفس الإنسانية قد جبلت على العلوم والمعرفة والمثل وهي في عالمها الأول قبل أن تهبط من عالم المثل وهو عالمها الأصلي إلى الجسد. و حينما هبطت وهي مكرهة غشي الضباب والغموض ما وشجت عليه من المثل والحقائق الثابتة. بيد أنها تعود فتسترجع تلك المثل والحقائق وتستذكرها عن طريق الاحساس بالمعاني الخاصة والأشياء الجزئية.

ولا شك أن هذه النظرة المثالية قد تأثر بها ابن سينا بل تبنّاها وليس أدلّ على ذلك من أنه نظمها شعراً في قصيدته العينية. ولو وضعنا هذه النظرة في السياق الإسلامي لوجدناها تتفق في وجه وتختلف في آخر. أما وجه الاتفاق، فإن النظر في البيئة المادية الكونية والتفكر فيه مما اقتضاه القرآن الكريم من الإنسان للإيمان بوجوب وجود بديع السموات والأرض سبحانه وتعالى﴿**أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا(15)وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا(16)وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا(17)ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا(18)وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا(19)لِتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا(20)**﴾(نوح: 15-20)

مع أن هذا الإيمان أمر فطري أشهد الله تعالى النفس عليه وهي في طور التكوين الأول قبل أن تظهر في العالم المادي. يقول سبحانه:﴿ **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ(172)أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ(173)وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ(174)**﴾(الأعراف:172). فإذا آمن الإنسان بوجود الله وأنه قدير عالم واسع العلم، توجّه إليه سبحانه ليزيده علما، العلم المتمثل في رسالته سبحانه للناس(القرآن) مصدر المعرفة الأول والأوثق والأشرف . ويكون بهذا الإيمان على الفطرة ﴿ **فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ(30)**﴾(الروم:30).

أما وجه الاختلاف فقد ظهر في قوله سبحانه :﴿ **وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ(78)**﴾ (النحل:78).

فالآية تدلّ دلالة صريحة على عدم فطرية العلوم و المعارف، و أنها ليست بموروثة، و إنما يأتي الإنسان إلى الدنيا خالياً من أي علم، ثم يأخذ باكتساب العلوم و المعارف بآلاته الحسية المختلفة، وبما حباه الخالق من العقل.

ويرى الباحث أن وجه التوفيق بين كلا الوجهين : أن نقول: إن إشهاد الله تعالى للنفوس الإنسانية بتوحيد الربوبية وهي في عالم الذر الوارد في آية الأعراف هي الأمر الوحيد الذي وشيجت عليه النفس الإنسانية وهي في طور تكوينها الأول . وليس معه من العلوم والمعارف "والمثل" أي شيء أما أن الإيمان بوجود الله أمر فطري فهو حقيقة مسلمة يقر بها الملحد، وقد أشار القرآن إلى ذلك في غير موضع، منها قوله جل جلاله:﴿ **هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ(22)**﴾(يونس:22).

حتى أن أهل الجاهلية الذين عبدوا الأصنام كانوا يقرّون بوجود الله ويقولون ﴿**مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى**﴾(الزمر:3). حتى إن أبا جهل ــ فرعون هذه الأمة ــ كان يقر بتلك الشهادة التي فطر الله ﷻ النفس الإنسانية عليها فيقول قوله المشهور، وقد دُعي للعودة عن مواجهة المسلمين في بدر: (لا والله لا نرجع حتى يحكم الله بيننا وبين محمد).

فإذن الأصل أن النفس الإنسانية تأتي هذا العالم لا تعلم شيئاً غير الإقرار بالله رباً مصرفاً لشؤون الدنيا والآخرة. فهي بمثابة استثناء من أصل عام، وهذا الإقرار يشترك به الناس جميع الناس والذين ليس أكثرهم بمؤمنين،فإذا ما ألمت بإنسان منكر لله تعالى مصيبة دعا ربه المدبر أن ينجيه ﴿ **وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ(8)**﴾(الزمر:8).

والأصل أن الإنسان يولد على الفطرة يؤمن بالله رباً ولا يعلم شيئاً سوى ذلك وجُعل له السمع والأبصار كآلات وأعضاء لاستكشاف العالم المادي بقوانينه ونواميسه. والفؤاد(العقل) لمعالجة المعلومات التي تأتيه عن طريق الحواس من العالم الحسي وهي نظرة تكاد تتفق مع نظرة الواقعية الأرسطية المادية. غير أن الأخيرة لا تؤمن بأن النفس الإنسانية مجبولة فطرياً على الإيمان بالله رباً. فإن الإله عند أرسطو لا يعقل سوى ذاته. على نحو ما بينا سابقا. فكيف لهذا الإله أن يُوحي بشيء من المعرفة وقد أنكر أرسطو العلم الإلهي المحيط بكل شيء؟ سبحانه وتقدّس الذي منّ على البشرية بكتاب منير خالد محفوظ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا

من خلفه. فكان "من يتكلم في أصول الدين و لم يتلقاه من الكتاب والسنة إنما يتكلم برأيه.. فهو مأثوم وإن أصاب، ومن أخذ من الكتاب والسنة فهو مأجور وإن أخطأ، لكن إن أصاب يضاعف أجره"(الحنفي:1988، 196). فالأصل بالمؤمن أن يكون هواه تبعاً لما جاء به محمدﷺ.

يتضح مما سبق أن ابن سينا قد مزج في نظرته لمصادر المعرفة بين آراء المذهب المثالي الافلاطوني وآراء المذهب الواقعي الأرسطي. ثم عمد إلى ثوب الإسلام ليلبسه نظرته تلك، غير أنها بدت نظرة مشوهة، ظهر فيها أن الرئيس قد جعل من الحقيقة الإلهية الظاهرة في ما جاء به محمد تبعاً لهواه ولنظرته المعرفية الوثنية. و ليس هواه تبعاً لما جاء به محمدﷺو سيتجلى ذلك لاحقاً عندما نبين كيف تستقبل النفس النبوية المعارف وعمّن. وكيف تُبلّغها للناس.

وحسبنا أن نتوقف هنا ولا نخوض في تبعات قول ابن سينا والإغريق من قبله و من وافقهم الرأي بفطرية العلوم والمعارف في النفس الإنسانية، ولو فعلنا لاسترسل بنا الأمر وقادنا إلى مزالق وهفوات فلسفية نحن في غنى عنها. وأدّى بنا التعمق إلى المقارنة بين عالم النفس الأول (المحل الأرفع) وعالمنا الطبيعي المادي، وكيفية نيلها لتلك المعارف والمثل والحقائق ... هل هي مجبولة عليها أم مكتسبة بالتعلم. بالتالي كيف يمكن مقارنة تلك المعارف الأصلية مع معارفنا الحسية. وأي معارف أرضية ستذكرها بمعارفها "السماوية". وما طبيعة تلك المعارف وما مقدارها ...؟! ألا يقتضي هذا الرأي أن يكون الإنسان أي إنسان عالماً بجميع العلوم وفي شتى النواحي بفطرته... مع أن الواقع يمنع ويحيل ذلك... !! وهلم جرا.

من جانب آخر ذهب الشيخ الرئيس إلى أن تعلم العلوم الباطلة (العلم الذي لا ينفع) خير من الجهل بها. وهو رأي يَظهر أن الرئيس استمدّه من قول افلاطون المشهور :(**ما من علم مستقبح إلا والجهل به أقبح**) وهذا الرأي التربوي يبنيه الشيخ على فهمه الفلسفي لمفهوم الخير والشر ؛ فالخير هو ما يتشوقه كل شيء في حده ويتم به وجوده وما يتشوقه كل شيء هو الوجود. وعليه يرى الشيخ أن العلم بالشيء خير من الجهل به ، بغض النظر عن كونه باطلاً أم نافعاً. إذ يقول: "واعلم أن العلم شريف بذاته من غير النظر إلى جهة المعلوم حتى إن علم السحر شريف بذاته من غير النظر به باطلاً، و ذلك أن العلم ضد الجهل، والجهل من لوازم الظلمة، والظلمة من حيز السكون، والسكون قريب إلى العدم، و يقع الباطل والضلالة أيضاً في هذا القسم. فإذن الجهل حكمه حكم العدم، والعلم حكمه حكم الوجود، والوجود خير من العدم والهداية والحق والحركة والنور كلها في سلك الوجود، وإلا لكان الوجود أولى من العدم، فالعلم أشرف من الجهل . فإن الجهل مثل العمى والظلمة، والعلم مثل البصر ولا الظل والحرور .

وصرح الباري تعالى بهذه الإشارات فقال:﴿ **قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ (الزمر:9)،﴿**إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ(19)** ﴾(الرعد:19)(ابن سينا المنشور في عاصي: 1983، 186)

أما إسلاميا فقد استعاذ المربي الأعظم ﷺ من علم لا ينفع كما ورد في صحيح مسلم عن زيد بن الأرقم قال: لاأقول لكم إلا كما كان رسول الله ﷺ يقول: **(اللهم إني أعوذ بك من العجز والكسل والجبن والبخل والهرم وعذاب القبر . اللهم آتِ نفسي تقواها، وزكها أنت خير من زكاها أنت وليّها ومولاها، اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع ومن نفس لا تشبع ومن دعوة لا يستجاب لها)** والعلم الذي لا ينفع هو العلم الذي لا يضرّ الجهل به، ولا يهذب الأخلاق ولا تحصل به فائدة أو نفع. كما يشمل من باب أولى العلوم المضرة المنهي عنها،" وفي رواية **(سلوا الله علماً نافعاً وتعوّذوا بالله من علم لا ينفع)** قال الحافظ ابن رجب هذا كالسحر وغيره من العلوم المضرة في الدين أو الدنيا"(المناوي:1972، 143/4).

وإنك لتجد أن علماء الإسلام قد وضعوا المصنفات وأقاموا المؤلفات لتمييز العلوم النافعة عن العلوم الضارة (كإغاثة اللهفان عن مكائد الشيطان) وكتاب (أدب الطلب) و(القول المفيد) و(إرشاد النقاد) (القنوجي:1978، 360/1).

وخلاصة القول: إن مصدر المعرفة الأول في المدرسة الإسلامية هو القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه من حيث هو آخر الرسالات الإلهية للبشر جميعا. قبل رجوعهم إلى الله تعالى في يوم العرض الأكبر . والذي بلّغه الرسول الأمين وبيّنه خير بيان في سنته المطهرة امتثالا لقوله تعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ(44)**﴾(النحل:44) غير أن القرآن الكريم يعدٌّ كتاب هداية للخلق ولم يشمل جميع العلوم والصناعات والمستجدات والتطورات البشرية المتجددة ، ومعلوم أن الشريعة ما أتت إلا لتحقيق مصالح العباد من جلب منفعة أو درء مفسدة وهذ المصالح غير المتناهية تختلف باختلاف المكان و الزمان. ولذلك بيّن الرسولﷺ مصدر المعرفة التالي في المنهج الإسلامي وهي المعارف العقلية التي يتوصل إليها المسلمون باجتهاداتهم العقلية إن لم توجد لوقائعها نصوص من الوحي الإلهي الكريم. فإنْ وجِدَ نص شبيه قيس عليه وإن لم يوجد اجتهدوا ضمن ما اصطلح عليه علماء أصول الفقه "بالمصلحة المرسلة" وهي المصلحة التي لم يرد نص يأمر بها أو ينهى عنها وإنما تركها مطلقة على إباحتها الأصلية؛ إذ ليس فيها نص شرعي يعتبرها أو يلغيها. كبناء المستشفيات أو المدارس أو السجون أو وضع قوانين السير الحديثة ... وغيرها

من مصالح اقتضتها حاجات العباد وتقدم الإنسان. وفي شتى الميـــادين الطبيـــة والـــصناعية وغيرها وذلك بعد انقطاع الوحي.

وهذه المعارف العقلية تبقى عرضة للخطأ والزلل من ناحية وللتغيير والتبـــديل بحـــسب الظروف والأحوال، على عكس المعرفة المتولدة من القرآن الكريم وبيان الرسول الأمين فإنها صادقة معصومة ثابتة لا يعتريها التغير أو التبدل لأن مصدرها إلهي ليس للعقـــل فيهـــا دور سوى إدراكها بعد سماعها. في حين يكون هذا العقل هو مصدر المعـــارف العقليـــة المتغيـــرة والتعلم هو سبيل اكتسابها.

السؤال الخامس: ما وجهة نظر ابن سينا حول الأصول الفكرية للتربية المتمثلة في مفهومه للنبوة، ومدى انسجامها مع مفهوم المثالية الافلاطونية، والواقعية الأرسطية و المدرسة الإسلامية ؟

الإجابة :

تقدّم في حديثنا عن طرق تحصيل العلم – كما يراها الشيخ الرئيس – الإشارة إلى أحد هاتين الطريقتين و هي التعلم الإنساني سواء من معلم أو من النفس ذاتها (التفكر والحدس). و الآن نشير – و نحن في صدد مفهوم النبوة – إلى الطريقة الثانية في تحصيل العلم وهي : التعليم الرباني عن طريق الإلهام وإلقاء الوحي. وهو حقيقة علم الأنبياء . و بيان ذلك كما يعتقد الشيخ: "أن النفس إذا كملت بذاتها و زالت عنها دنس الطبيعة، و درن الحرص والأمل، وتنفصل بطهرها عن شهوات الدنيا، و تنقطع نسبها الغائية، و تقبل بوجهها على باريها ومنشئها ... و الله تعالى بحسن عنايته، يقبل على تلك النفس إقبالاً كليا، وينظر إليها نظراً إلهيا، فيتخذ من تلك النفس لوحا، و من النفس الكلي قلما، و بنقش فيها جميع علومه ، و يصير العقل الكلي كالمعلم، و النفس القدسي كالمتعلم، فيحصل جميع العلوم لتلك النفس، و ينتقش فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكر. و مصداق ذلك قوله تعلى :﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا(113)﴾ (النساء:113) فعلم الأنبياء أشرف مرتبة من جميع علوم الخلائق . لأن محصوله عن الله تعالى بلا واسطة و وسيلة، وبيان هذه الكلمة يوجد في قصة آدم و الملائكة ... و اعلم أن العلم الغيبي المتولد عن الوحي أقوى وأكمل من العلوم المكتسبة(ابن سينا:المنشور في عاصي:1983، 197) .

فالنبي أُلهم الحقائق وعلِمها من العقل الفعال و لكنه خاطب العامة من الناس بالتخييل و الترميز، و بالتالي فإن دعوة النبي و شريعته ملزمة للعوام دون الخواص، أما ما هو ملزم للخاصة فهو نتاج المنطق العقلي (الفلسفة) إذ هو حق، وهو ذاته الحق في دعوة النبي غير المعلن (الذي لم يبلغه النبي للعامة).

إن وجود النبي ضرورة حياتية واجتماعية، إذ لابد للمعاملات القائمة بين الناس من سنّة يستنّون بها، وعدل يعدلون به "ولا بد للسنة والعدل من سانٍّ ومُعدّل.. ولا بد من ان يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويُلزمهم السنة ... فواجب إذن أن يوجد نبي، و واجب أن يكون إنسانا و واجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمرا

لا يوجد لهم، فيتميز به عنهم، فتكون له المعجزات التي أخبرنـــا بهــا"(ابـــن ســـينا، بـــدون تاريخ،442).

مما سبق يتضح أن الرسول"وهو المبلّغ ما استفاد من الإفاضة المسماه وحيا، على أي عبارة استصوبت، ليحصل بآرائه صلاح العالم العقلي بالعلم"(ابن سينا(ب):1968، 47). ويجب على الرسول أن يبين للمرسل إليهم ــ و هم عموم الناس ــ" أن لهم صانعاً واحداً قادرا، وأنه عالم بالسر والعلانية، وأن من حقه أن يطاع أمره. وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق، وأنـــه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد و لمن عصاه المعاد المشقي حتى يتلقى الجمهـــور رســـمه المنزل على لسانه من الإله والملائكة بالسمع والطاعة" (ابن سينا:1938، 304) .

والجدير ذكره في هذا الصدد أنك تجد الشيخ الرئيس نفسه يخاطب عامة الناس عن فلسفته بمثل هذه الطريقة التي اشترطها على النبي بما يرى أنه من الواجب مخـــاطبتهم بـــه ، فهـــو يستعيض عن الفيض والصدور بالصنع والخلق، ويعلم الله بالجزئيات على وجه كلي بأنه عالم بالسر والعلانية وهكذا، وهذا أيضاً ما يشترطه الرئيس على النبي ؛ فهو يـــشترط أن يخاطـــب النبي عموم الناس بجنس ما يعرفون، وأن يستخدم الترميز في دعوته والإيماء. إذ يقـــول:" إن المشترط على النبي أن يكون كلامه رمزاً وألفاظه إيماءً . وكما يذكر افلاطـــون فـــي كتـــاب النواميس أن من لم يقف على معاني رموز الرسل، لم ينل الملكوت الإلهـــي؛ و كـــذلك أجلّـــة فلاسفة اليونان و أنبياؤهم، كانوا يستخدمون في كتبهم المراميز و الاشارات، حتى حشو فيهـــا أسرارهم، كفيثاغورس وسقراط و افلاطون. وأما افلاطون فقد عذل ارسطاطاليس في إذاعتـــه الحكمة وإظهاره العلم حتى قال ارسطاطاليس:(إني و إن عملت كذا فقد تركـــت فـــي كتبـــي مهاوي كثيرة لا يقف عليها إلا الشريد من العلماء العقلاء) و متى كان يمكن للنبي محمد ﷺ أن يوقف على العلم أعرابيا جلفاً ولا سيما البشر كلهم إذا كان مبعوثاً إليهم كلهم ؟ فأمـــا الـــسياسة فإنها سهلة للأنبياء و التكليف أيضاً"(ابن سينا(ب):1968، 48) .

وفي هذا دليل مبين على اعتناق ابن سينا لوجهة نظر افلاطون حـــول مفهـــوم النبـــوة ؛ فافلاطون يرى أن النبي يبلغ حقيقة العلم الغيبي، وحقيقة دعوته بأسلوب رمزي مجمـــل. وأن على الخاصة والحكماء سبر أغوار دعوته ليستخرجوا ما وراء البلاغ النبوي. وهو الرأي عينه الذي تبناه ابن سينا واعتقد به. فيقول عن النبي محمدﷺ :"فكان عقله محيط بجميـــع العلويـــات والسفليات، لكل كلمة من كلماته، بل كل لفظ من ألفاظه، يوجد تحتها بحار الأســـرار وكنـــوز الرموز"(ابن سينا المنشور في عاصي:1983، 192).

و قد "تميّز الإغريق عن غيرهم من الشعوب القديمة، بالحديث عن آلهة خاصة بالتنبؤ – ولعل ذلك أمراً لازماً عن التصور السائد عن الألوهية عندهم؛ فقد انقسم الإله الواحد إلى عدة آلهة لكل منها وظيفته أو عدة وظائف يختص بها – وقد كان (زيوس وأبوللو) هما إلها الوحي والنبوءة عندهم. أما زيوس؛ فقد تفرد بالوحي والانباء بالغيب بعد أن قهر أباه كرونوس (الزمان)" (مبارك :1993، 72).

وقد تأثرت الفلسفة الافلاطونية كثيراً بديانة الإغريق الشعبية السائدة آنذاك. فهو يعدُّ النبوة ضرباً من الجنون إذ يقول في محاورة فيدروس: " ... لكن هناك جنوناً أيضاً هو هبة إلهية، وهو مصدر ومنبع النعم الأكثر سمواً الممنوحة للرجال . فالنبوة جنون، وقد أنعمت النبّية في معبد دلفي والكاهنات في معبد دودونا حينما كنّ خارج مداركهن، أنعمن كلهن بفوائد عظيمة على هيلاس، في الحياة العامة والخاصة كليهما" (افلاطون:1994،50/5) ، وافلاطون يرى أن الجنون أسمى من العقل السليم، لأن أحدهما ذو أصل إنساني فقط ، بينما الآخر إلهي (المصدر السابق).

أما في جانب الواقعية الأرسطية يرى ابن تيمية أن السبب في عدم تكلم أرسطو وأتباعه في مسألة النبوة يعود إلى عدم معرفتهم بالأنبياء، ويجيب في هذا الصدد عن تساؤل قد ينشأ وهو أن موسى وغيره من الأنبياء كانوا موجودين قبل أرسطو، وأيضاً فإن الله تعالى قد قال: ﴿**وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ(36)**﴾(النحل:36)، وقال:﴿**وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خلَا فِيهَا نَذِيرٌ(24)**﴾(فاطر:24) فهذا يبين أن كل أمة قد جاءها رسول فكيف لم يعرف هؤلاء الرسول؟ يجيب –ابن تيمية – بأن كثيراً من هؤلاء لم يعرفوا الرسل، كما قال: ﴿**وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ(36)**﴾ (النحل:36) فلم تبق أخبار الرسول وأقواله معروفة عندهم، وأيضاً فإن الله تعالى يقول:﴿ **تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمْ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمْ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ(63)**﴾(النحل:63) فإذا كان الشيطان قد زين لهم أعمالهم كان في هؤلاء من درست أخبار الأنبياء عندهم فلم يعرفوها، وارسطو لم يأت إلى أرض الشام. ويقال أن الذين كانوا قبله كانوا يعرفون الأنبياء لكن المعرفة المجملة لا تنفع كمعرفة قريش(ابن تيمية(أ):بدون تاريخ،22).

غير أن هذا السبب وهو أن أرسطو وأتباعه لم يعرفوا الرسل قد لا يكون قوياً بما يكفي لبيان سبب عدم تناول أرسطو للنبوة، وهذه الأيات التي استدلّ بها ابن تيمية على ذلك لم تكن

لتدل دلالة قاطعة على ذلك. حيث أنه من غير المعقول أن يتكلم افلاطون عن النبوة والرسل – كما نقل ابن سينا ذلك– ولم يكن أذكى تلاميذه(أرسطو) يعرف عن الأمر شيئاً على اهميته...!!

لقد نظر ابن سينا للفلسفة على أنها شذور نفيسة وحكمة متعالية لا يستحقها إلا الخاصة من العلماء ، في حين تكون دعوة النبي لعموم الناس مشاعة تتناغم مع مستوى مداركهم، بغية حسن اتباعهم لها. لقد جعل الشيخ الرئيس من العقل والفلسفة مكانة مرموقة لا تدانيها دعوة النبي للعامة من الناس، و على الخاصة من الناس أن يقرأوا الدين بعقل فلسفي خالص، و عليه فيجب التوفيق بين الفلسفة والدين، على اعتبار أن الفلسفة تنطق بالحقيقة المنشودة وكذا الدين، و يجب تفسير نصوص الوحي الإلهي في ضوء الفلسفة. وعليه أخذ يقتُّ السنص القرآني بأسلوب فلسفي؛ فرمى المرمى القصيّ عن الحق، فانظر كيف يجعل من الآيات الكريمة التالية، إشارات مرموزة، يعمد إلى تفكيكها بآلة الفلسفة. يقول سبحانه وتعالى:﴿ **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**(35)﴾(النور:35) يقول ابن سينا : النور: اسم مشترك لمعنيين، ذاتي ومستعار، والذاتي هو كمال المشفّ من حيث مشف كما ذكر أرسطوطاليس والمستعار على وجهين ؛إمّا الخير وإمّا السبب الموصل إلى الخير ... وقوله ﴿ **السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ** ﴾:عبارة عن الكلّ . وقوله ﴿**كَمِشْكَاةٍ**﴾: فهو عبارة عن العقل الهيولاني والنفس الناطقة.. والمصباح: هو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل ..﴿ **يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ** ﴾: يعني بها القوة الفكرية التي هي موضوعة ومادة للأفعال العقلية كما أن الدهن موضوع ومادّة للسراج ..والرمز بقوله﴿ **لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ**﴾ ما أقول: إن الفكرية على الاطلاق ليست من القوى المحضة النطقية التي يشرق فيها النور على الإطلاق، فهذا معنى قوله ((**شجرة لا شرقية**)) ولا هي من البهيمية الحيوانية التي يفقد فيها النور، و يمثّل بالغرب على الإطلاق فهذا معنى قوله ﴿**وَلَا غَرْبِيَّةٍ**﴾. وقوله ﴿ **يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ**﴾: مدح القوة الفكرية. ثم قال ﴿**وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ**﴾: يعني بالمس الاتصال والإفاضة (ابن سينا(ب):1968).

وبهذا يتبين أن ابن سينا قد نظر إلى دعوة النبي على أنها ذات وجهين: وجه ظاهر هو للعامة، و وجه باطن هو للخاصة. وأيا كانت نظرته فإن الحقيقة أن الشيخ الرئيس قد اعتنق فلسفته العقلية أولا ثم حاول أن يلبسها عقيدته النقلية ثانيا. و تارة يترجم حقيقة فكره الفلسفي بلسان ديني إسلامي خالص إذا كان كلامه للعامة مصانعة لهم، وتارة يبوح بحقيقة رايه

الفلسفي مرموزاً، يكتنفه الغموض لكي لا يصل إلى جوهر الحكمة النفيسة إلا المتفلسفة (الحكماء) من ذوي العقول النيرّة. دون العامة من الناس. وكأن كلام الله ﷻ قد نزل بالطريقة الرمزية الإيحائية للتعبير عن الأفكار العقلية الفلسفية وبطريقة الكناية الخفية!؟ ولعل هذا ما يجعل مصطلح "التوفيق" الذي دأب الباحثون على نعته على عملية الملاءمة والتوحيد بين الدين والفلسفة، يجعله في موضع حرج منهفت، بل كأن في حقيقتها عملية تلبيس وتدليس، حذّر منها الباري تبارك اسمه:﴿ **وَلا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ(42)**﴾(البقرة :42). و إذا كان القرآن الكريم حق ﴿ **لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ(42)**﴾(فصلت:42) فهل ينقصه التوفيق بينه وبين فلسفة وثنية؟ إنه دستور حياة، و حق جاء ليزهق الباطل، و يحارب العقائد الباطلة و يسعى إلى تغييرها لتتناسب مع هداه، لا ليتناسب مع ضلالها...!!

لقد رأى الشيخ الرئيس أن على النبي شرطاً لازماً بأن لا يُشغل العوام "بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحد حق لا شبيه له. فأما أن يتعدى بهم إلى أن يكلفهم أن يصدّقوا بوجوده ، وهوغير مشار إليه في مكان، ولا منقسم بالقول، ولا خارج العالم ولا داخله ، ولا شيئاً من هذا الجنس، فقد عظم عليهم الشغل، وشوش فيما بين أيديهم الدين، وأوقعهم فيما لا مخلص عنه ، إلا لمن كان المُعان الموفق الذي يشذُ وجوده ، ويندر كونه ،فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلا بكدٍّ . وربما أوقعهم في آراء مخالفة لصلاح المدينة، ومنافية لواجب الحق، وكثرت فيهم الشكوك والشبه ، وصعب الأمر على إنسان في ضبطهم ... بل يجب أن يعرفهم جلالة الله تعالى وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء التي هي عندهم جليلة وعظيمة.. وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاء أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه ، وأما الحق في ذلك فلا يلوّح لهم منه إلا أمراً مجملاً"(ابن سينا: بدون تاريخ،443) ألا يبين هذا القول بأن الرئيس يرى أن النبي لم يبلغ الحق، ولم يبين حقيقة دعوته وحقيقة العالم الغيبي؟!

بيان القرآن الحكيم لحقيقة "النبوة":

النبوة والنباوة هي الارتفاع عن الأرض أي أنه أشرف على سائر الخلق ... والرسول أخصُ من النبي لأن كل رسول نبي وليس كل نبي رسول (ابن منظور:1999، مادة :نبأ) .

والنبي في لسان الشرع من بُعث إليه بشرع، فإن أُمر بتبليغه فرسول . وقيل هو المبعوث إلى الخلق بالوحي لتبليغ ما أوحاه. والرسول قد يكون مرادفاً له، وقد يختص بمن هو صاحب كتاب. وقيل هو المبعوث لتجديد شـــرع أو تقريــره ، والرســول هــو المبعــوث للتجديــد فقط(مباركفوري:1979،551/6).

و إن مما لا شك فيه أن أنبياء الله تعالى يتقلدون مهمة عظيمة باصـــطفاء إلهـــي و بهـــا يتميزون عن غيرهم من البشر. وهي مهمة تبليغ الدعوة والرسالة الإلهية للناس وكذلك فهـــم قدوة للمبعوثين إليهم، وعليه فكان لابد للأنبياء من أن يجتنبوا كل ما يؤثّر على دعوتهم، فهـــم معصومون عن اقتراف المعاصي والأثام أو إتيان ما فيه خرم للمروءة. فيكون من حالهم مـــا يطابق مقالهم. فالنبي أكمل الخلق خُلقاً. وأكثرهم تجسيداً لدعوته في الواقع، فكان –على سبيل المثال – محمد قرآناً يمشي على الأرض. إن مهمة النبي في تبليغ رسالة الله تعالى تقتـــضي منه أيضاً أن يكون معصوماً في أمانة التبليغ. يقول تبارك وتعالى:﴿ **يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّـــغْ مَـــا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنْ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ(67)**﴾(المائدة:67). فيجب أن يبلغ الرسالة بجميعها. دون زيادة أو نقصان، لأن الرسالة الإلهية أمانة هو مؤتمن عليها فلا يكتم شيئاً منها. ففي صحيح البخاري(6984)عـــن أنس قال:جاء زيد بن حارثة يشكو. فجعل النبي ﷺ يقول:**اتق الله و أمسك عليك زوجك**.قـــال أنس: قالت : لو كان رسول الله ﷺ كاتماً شيئاً لكتم هذه الآية﴿**وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ**﴾ (الأحزاب:37) (البخاري:1987، 2699/6).

وفي صحيح بخاري (2882) عن أبي جحيفة وهب بن عبد الله السوائي. قال: قلت لعلي بن أبي طالب: هل عندكم شيء من الوحي مما ليس في القرآن . فقال:لا و الذي فلق الحبـــة وبرأ النسمة إلا فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن، وما في هذه الصحيفة. قلت: وما فـــي هـــذه الصحيفة. قال: العقل وفكاك الأسير، و أن لا يقتل مسلم بكافر(البخاري:1987، 1110/3).

هذا وقد شهدت الأمة لسيدنا محمد ﷺ بإبلاغه الرسالة وأداء الأمانه واستنطقهم بذلك في أعظم المحافل في خطبته يوم حجة الوداع وقد كان هناك من أصحابه نحو من أربعين ألفا كما ثبت في صحيح مسلم عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال في خطبته يومئـــذ :**ياأيهـــا الناس إنكم مسؤلون عني فما أنتم قائلون** ؟ قالوا نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت فجعـــل يرفع أصبعه إلى السماء منكسها إليهم ويقول: **اللهم هل بلغت**(لم أجده)(ابن كثير:2003، 47).

يقول تعالى:﴿**قُلْ إِنَّمَا أَدْعُو رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا(20)قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُـــمْ ضَـــرًّا وَلَا رَشَدًا(21)قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنْ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا(22)إِلَّا بَلَاغًا مِنْ اللَّـــهِ**

وَرِسَالاتِهِ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا(23)﴾(الجن:20-23)
و المعنى : قل لهم أيها الرسول مبيناً حقيقة ما تدعو إليه ، إنما أُوحّد ربي وحده لا شريك له وأخلع ما دونه من الأنداد والأوثان ... وقل إني عبد ليس لي من الأمر والتصرف شيء... وقل لا أحد أستجير به ينقذني من عذاب الله ... ولن أجد من دونه سبحانه ملجأ ومنتصرا. وليس لي من مزية على الناس إلا أن خصني بإبلاغ رسالاته ودعوة خلقه إليه وبذلك تقوم الحجة على الناس﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾(السعدي: 1988، 494/7).

فإذن إن قيام الرسول الكريم ﷺ بمهمته في تبليغ الرسالة الإلهية هي شرط تحقيق الإجارة والأمن له من الله سبحانه. بيد أن العصمة في التبليغ لا تقتضي أن يكون النبي أميناً على الرسالة فحسب، بل أن يكون واضحا يدعو إلى الله على بصيرة بأسلوب غاية في الدقة والتعبير عن كل ما أراد الله أن يعلمه للناس. دون زيادة أو كتمان أو تحريف لمراد الله أو تغير أو تبديل . فإن فعل ذلك أيضا فلن يجيره أحد من الله تعالى، يقول سبحانه : ﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ(44)لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ(45)ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ(46)فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ(47)﴾ (الحاقة:44 ــ47) .

كذلك تقتضي العصمة في التبليغ، عصمة النبي عن أي تأثر بمحاولات المشركين استدراج الرسول لاتباع أهوائهم، ومخاصمتهم وجدالهم ومنازعتهم سعياً منهم ليصرفوا الرسول عن القيام بمهمته في تبليغ الرسالة. ويقول سبحانه:﴿ وَلا يَصُدُّنَّكَ عَنْ آيَاتِ اللَّهِ بَعْدَ إِذْ أُنزِلَتْ إِلَيْكَ وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ وَلا تَكُونَنَّ مِنْ الْمُشْرِكِينَ(87)﴾(القصص:87) ولقوله سبحانه : ﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ(15)﴾(الشورى:15) وقوله سبحانه:﴿ فَلا تُطِعْ الْمُكَذِّبِينَ(8)وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ(9)﴾(القلم:8-9) .

يظهر مما سبق سلامة دعوة النبي عن أي خلل أو زلل في التبليغ، حتى إننا نجد بعض النصوص القرآنية تبدأ بقوله سبحانه (قل) وهو أمر إلهي للرسول الكريم ﷺ بالتبليغ الحرفي عن الله تعالى. غير أن هذه الحرفية والدقة البالغة في التبليغ لا ينسجم رأي الشيخ الرئيس معها إذ أنه يرى أن تبليغ النبي إنما يحصل بأي عبارة أو أي رأي يستوصبه.

وفي الوقت الذي أشار فيه ابن سينا لأهمية دعوة النبي باعتبارها ضرورة اجتماعية حياتية، وشريعة تسوس الناس وتعدل بينهم، حفظا لهم وحرصا على البقاء ودرءا للفساد،

أكدت الآيات الكريمة على أن دعوة النبي إنما تستمد أهميتها من الغاية الأهم لها وهي قيادة العقل وهدايته إلى الحقيقة وتوجيهه إلى سبل الخير والرشاد وحفظه لئلا يزل أو يضل. يقول سبحانه:﴿ **وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ(8)**﴾(الحج: 8) .

لقد اختلق الشيخ الرئيس مفهوماً فلسفياً للنبوة كان نتاج أقيسة عقلية منطقية، خالف فيها مفهوم الإسلام للنبوة مخالفة سافرة، فقد سمّى الوحي الإلهي بالإفاضة، و الملك بالقوة المقبولة المفيضة، وهو في هذا لا يؤمن بالوحي بمعناه الديني ولا بتعدد صوره وأنوعه : كالتكلم والإلهام والرؤية الصادقة أو بواسطة جبريل عليه السلام، كما أنه لم يؤمن بتنزّلات القرآن إلى اللوح المحفوظ ثم إلى السماء الدنيا ثم إلى قلب النبيﷺ ... ولذلك فهو يعرّف بالرسول قائلاً: "هو المبلّغ ما استفاد من الإفاضة المسماه وحياً على أي عبارة استصوبت ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة، والعالم العقلي بالعلم"(ابن سينا(ب):1968، 67). وتحصل هذه الإفاضة للنبي من قبل العقل الفعال بما يتميز به من قوة الحدس. فهو لا يثبت ملكاً ينزل بالوحي على النبي، وإن النبوة ما هي إلا فيض وإلهام من العقل الفعال. والنبي هو من يقبل هذا الفيض بلا واسطة.

و إذا نظرت ثم نظرت وجدت الشيخ الرئيس يجعل من النبي و الفيلسوف أوجه تشابه مهمة منها:

- إن النبي والفيلسوف هما من الخاصة من الناس. وإنما يتصلان بالعقل الفعال فيفيض عليهما الحقيقة الواحدة؛ فحقيقة دعوة النبي غير المعلنة هي ذاتها حقيقة ثمرة الفكر الفلسفي لاشتراكهما في مصدر معرفتها وهو العقل الفعال.

- إن على النبي والفيلسوف أن يستخدم الطريقة الرمزية والكناية الخفية في عرض ما لديه من علم أمام العامة من الناس خوفاً عليهم من إفسادهم. ولئلا يبتذل ما لديهم من علم و يصبح مشاعاً. و كذلك بالنسبة للنبي ما كان له يبين حقيقة دعوته خوفاً على الناس الضلال وفساد أمرهم على نحو ما بيّنا سابقاً.وابن سينا في هذا المضمار يضاهي رأي افلاطون الذي جعل السلطة الحاكمة في الدولة الافلاطونية المثالية العادلة بيد الفلاسفة الذين يمتلكون الحقيقة والحكمة والمؤهلات العقلية العالية. ذلك أن الفيلسوف تسوده القوة النفسية العاقلة لا الغضبية أو الشهوانية. لقد جعل الشيخ الرئيس من دعوة النبي فيضاً واتصالاً بالعقل الفعال . ذلك العقل الذي كان عقلاً إلهياً خالصاً في المذهب الواقعي الأرسطي.

إن الشيخ الرئيس يقرّ بأن العلم الغيبي المتولد عن الوحي لدى النبي أقوى و أكمل من العلوم المكتسبة(عاصي:1983، 197). و الشيخ إذ يقرُّ بهذا و يعدل عنه إلى فلسفة الإغريق

"المكتسبه" فلقناعته بأن النبي يأتي بدعوة تحمل معنى ظاهراً يلتمسه عامة الناس، و معناً باطناً يلتمسه الحكماء والخاصة. و هو مع ذلك فقد تأثرت فلسفته المكتسبه بدعوة النبي ذات العلم الغيبي المتولد عن الوحي.

و من هنا كانت فلسفته من أمشاج دينية ويونانية. فكان ينظر إلى ما وراء النص الديني بعقلية الفيلسوف، و ينظر إلى الفلسفة اليونانية بخلفية دينية مؤمناً بأنها خلفية أوثق و أكمل من حكمة الإغريق لأنها متولدة عن الوحي ؛" فعلم الأنبياء أشرف مرتبة من جميع علوم الخلائق، لأن محصوله عن الله تعالى بلا واسطة و وسيلة"(المصدر السابق).

وعليه، فلا تعجبنَّ إن سمعت الشيخ الرئيس يناجي ربه تعالى بلسان فلسفي صوفي قائلاً: "اللهم إنك سجنت نفسي في سجن من العناصر الأربعة، و وكلت بافتراسها سباعاً من الشهوات جوّعا، و أوجبت عليها رضاها والانقياد معها إلى هواها، و قربتها بالعالم المغضوب عليه. اللهم مجّد لها بالعصمة... وعجّل لها بالأوبة إلى مقامها القدسي، و اطلع على ظلماتها شمساً من العقل الفعال. و أمط عنها ظلمات الجهل والضلال . و اجعل ما في قواها بالقوة كائناً بالفعل، و أخرجها من ظلمات الجهل إلى نور الحكمة و ضياء العقل..."(المصدر السابق) ويقول في موضع آخر:"... امنحني فيضاً من العقل الفعال يا ذا الجلال والافضال. هذب نفسي بأنوار الحكمة... هذّب نفسي من طينة الهيولى إنك أنت العلة الأولى. يا علة الأشياء جميعاً..."(المصدر السابق:298).

السؤال السادس: ما وجهة نظر ابن سينا حول الأصول الفكرية للتربية المتمثلة في مفهومه لمسألة "المعاد"، ومدى انسجامها مع مفهوم المثالية الافلاطونية، والواقعية الأرسطية والمدرسة الإسلامية ؟

الإجابة :

يتناول موضوع البعث و المعاد ـ كما يراه الشيخ ـ مشوار حياة النفس الناطقة منذ فراقها لبدنها حتى تخلد في السعادة أو الشقاوة الأبدية. و هو الحد الذي التزمنا التوقف عنده عند حديثنا لمذهب الشيخ في النفس الانسانية. هذا و سنعتمد هنا على كتاب " الأضحوية في المعاد" لابن سينا بشكل رئيس، لأن هذا الكتاب ضمّن فيه الشيخ وجهة نظره الحقيقية حول المعاد و حقيقته، كما سيكون رأيه الناتئ عما عليه عامة المسلمين بانكاره للمعاد الجسماني العمود الرئيس في تناول هذا الموضوع.

و نبدأ بتحديد معنى المعاد – كما يراه الشيخ – فإن " المعاد في لغة العرب فمشتق من العود، وحقيقة المكان أو الحالة التي كان الشيء فيه فباينه فعاد إليه ، ثم نقل إلى الحالة الأولى أو إلى الموضع الذي يصير إليه الانسان بعد الموت ... فان أكثر الأمم على الأن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان، وأنها كانت في العالم الذي هوثان بعد هذا العالم، وأن عودها إليه، للسعيد الى الحيز الافضل منه وهو الجنة والعليون، وللشقي إلى الحيز الأوحش منه وهو الجحيم والسجين ... بل لهذا في كتاب الله تعالى ... شاهد واضح، وهو قوله تعالى:﴿ **يَاأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ(27)ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً(28)**﴾(الفجر:27-28) ولا يقال رجوع إلا إلى حيث منه الورود "(ابن سينا:1984، 89-90).

و بعد، ينتقل الشيخ إلى عرض اختلاف الآراء في أمر المعاد، فيقول: " أراء العالم في المعاد على طبقتين : طبقة هم الأقلون عددا والناقصون الأضعفون بصيرة، منكرون له ؛ وطبقة وهي السواد الأعظم والأظهرون معرفة وبصيرة مقرون به. وبعد ذلك فهم – أي المقرون به – فرق : ففرقة تجعل المعاد للأبدان وحدها ؛ و فرقة تجعله للنفوس وحدها، و فرقة تجعله للنفوس و الأبدان جميعا"(ابن سينا:1984، 91).

والشيخ إذ يؤمن بالمعاد الأخروي تجده يشير – كما في النجاة والشفاء – إلى أن المعاد منه ما هو ثابت في الشرع والنقل وهو الذي للبدن، ومنه ما هو ثابت بالعقل والبرهان وأكده

الشرع " وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للأنفس وإن كانت الأوهام ههنا تقــصر عن تصورهما الآن لما نوضح من العلل، والحكماء الإلهيون رغبتهم في اصابة هذه الــسعادة أعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية " (ابن سينا: بدون تاريخ،423) .

على أن الشيخ و كما يذهب إلى إبطال رأي القائلون أن المعاد للأبدان وحدها تجده كذلك يسعى إلى إبطال ما عليه أمة الإسلام من أن المعاد للنفس والبدن معا، ولسنا بصدد أن نعرض لاعتراضات الشيخ على من جعل المعاد للبدن وحده لأن "أبعد الأقاويل عن الصواب في أمــر المعاد قول من جعل المعاد للبدن وحده "(ابن سينا:1984، 104) ولكننا نعرض لــشيء مــن اعتراضاته على من جعل المعاد للنفس والبدن معا ؛ إذ يقول: " وأما من جعل الروح باقية فله أن يجعل مصرف الثواب والعقاب الحقيقيين إليها، وهي باقية بعينها، ولا يكون تجــدد البــدن عليها إلا كتجدد شيء من الأعراض على جوهر قائم ولكن مذهبهم لا يستقيم اذا تقدم، فعُــرف أن المادة الموجودة للكائنات لا تفي بأشخاص الكائنات الخالية إذا بعثت، وعُــرف أن الفعــل الإلهي واحد لا يتبدل عن مجراه المضروب له ، وعُرف أن السعادة الحقيقية للانسان يضادها وجود نفسه في بدنه، وأن اللذات البدنية غير اللذات الحقيقية، وأن تصير النفس في البدن عقوبة له (لها) وعُرف أن الامور الواردة أثر هذا الوضع في الشرائع إذا أخذت على ما هي عليهــا لزمها أمور محالة وشنيعة ... ولكننا لا نخلي هذا الموضع من نكتة مشار إليهــا ؛ فنقــول: لا يخلو إما أن تكون النفس تعود إلى المادة التي فارقتها أو إلى مادة أخرى. وقد قيل في حكايــة مذهب المخاطبين بهذه الفصول انهم يرون عودها إلى تلك المادة بعينها، فحينئذ لا يخلو إما أن تكون تلك المادة هي المادة التي كانت حاضرة عند الموت، أو جميع المادة التي قارنته جميــع أيام العمر . فعلى الأول أي إن كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقــط ، وجــب أن يبعــث المجذوع والمسلوخ والمقطوع يده في سبيل الله على صورته تلك ، وهذا قبــيح عنــدهم. وإن بعثت جميع أجزائه التي كانت أجزاء له مدة عمره ، وجب من ذلك أن يكون جسده واحدا بعينه يبعث يدا ورأسا وكبدا وقلبا ، وذلك لا يصح لأن الثابت أن الأجزاء العضوية دائمــا ينتقــل بعضها إلى بعض في الاغتذاء، ويغتذي بعضها من غذاء البعض، و وجب أن يكون الانــسان المغتذي من الناس في البلاد التي يحكى أن غذاء الناس فيها الناس إذا نشأ من الغذاء الانساني أن لا يبعث لأن جوهره من أجزاء جوهر غيره ، و تلك الأجزاء تبعث في غيره أو يبعث هو، و تضييع أجزاء غيره فلا يبعث ...!!" (المصدر السابق:104ـــ107).

و هكذا يستمر الشيخ بعرض براهينه و أدلته العقلية على إبطال القول بأن المعاد للبـــدن و النفس معا، ثم ينتقل أيضاً إلى دحض الرأي الجانح إلى القول بأن المعاد للنفس علـــى ســـبيل التناسخ، و ما ذاك إلا من خلال سعيه إلى إثبات مذهبه في المعاد النفساني فقط .

وقد تبين فيما تقدم أن النفس الإنسانية ليست جسماً و لا في جسم ولا منطبعة في مادة، بل هي قائمة بذاتها، مفارقة الذات للآلة و المادة، فإذا فارقت بدنها فإلى أي حال ستصير أو بكلمة أخرى ما الذي ينتظرها في حال عودتها إلى عالمها الأول الذي منه وردت ؟

كما تقدم أيضاً الإشارة إلى أن النفس الإنسانية لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد أصلا، فهي لا تعدم ألبتة " فهو إذن بعد الموت ثابت، ومن الضرورة أن كل ثابت، دراك الجوهر ... (في الحالتين) متألم (أو) متلذذ، والألم السرمدي شقاوة، واللذة السرمدية الجوهريـــة الغيـــر مشوبة سعادة فالنفس بعد الموت إما شقية، وإمـــا ســـعيدة، وذلـــك هـــو المعـــاد"(المـــصدر السابق:144).

وعليه، فليس أمام النفس الناطقة سوى سبيلين إذا ما فارقت بدنها وعـــادت إلـــى عالمهـــا الأول، وهما: إما سبيل اللذة والسعادة العظيمة، أو سبيل الآلام والشقاوة الأليمة. غير أن اللذات والآلام ليست كلها حسية، بل إن من اللذات والآلام ما ليس بمحسوسة ولا تدانيها المحسوسة، " فاللذة التي للجوهر الإنساني، أعني نفسه ، عند المعاد، إذا كان مستكملا، ليس مما يقاس إليـــه لذة قط من اللذات الموجودة في عالمنا هذا. ويا سبحان الله هل الخير واللذة التي تخص جواهر الملائكة تكون في قياس الخير واللذة التي تخص جواهر البهائم والسباع ؟ والنفس الإنسانية لا محالة من الجوهر الملكي – إن كانت مستكملة – لأنها صورة عقلية مفارقـــة، و هـــذا بعينـــه صورة الملائكة، إلا أنّا لا نحس بهذه اللذة و نحن في أبداننا ؛ لأن القوى البدنية مستولية على النفس النطقية، حتى إن النفس ناسية في البدن لذاتها و حتى إن اليد والسلطان للحس والغضب والوهم والشهوة ؛ والدليل على نقصان سلطان النفس الناطقة عند زيادة سلطان هـــذه ، فـــإذن وجود تلك اللذة واجب ولا نحسّ بها في البدن والسبب فيه البدن ... وأيضا على مقدار تقهقـــر القوى الإنسانية والحيوانية يكون الإحساس والشعور بتلك اللذة، فمن قوي سلطان نفسه الناطقة في هذا العالم على سلطان القوة الحيوانية جعل يحس ويشعر بشيء مـــن تلـــك اللـــذة علـــى التفاوت"(المصدر السابق:149).

فمسالة المعاد في المذهب السنيوي إذا تعالج حقيقة الحال التي ستؤول إليها النفس الناطقـــة إذا ما فارقت بدنها، ومدى تأثر النفس بعالمنا الحسي هذا وعلاقتها ببدنها وكيفية انعكاسها على مصيرها الأخروي، ذلك"أن النفس لصقت بالبدن ليكون لها الزينة التي تختص بالأمور العقلية

وهو الرتبة العقلية، وليكون لها إمكان إتصال بالجواهر العالية التي لها اللذة الحقيقية والجمال الحقيقي والبهاء الحقيقي، فسبيل النفس أن تجعل البدن والآلات البدنية مكاسب يكتسب بها الكمال الخاص بها فقط ، ومن المعلوم أن اشتغال النفس بالجانب الأدنى يصده عن الجانب الأعلى ... فإذا صارت النفس بدنية وتمكنت فيها هيئات انقيادية للأمور البدنية من الشهوة والغضب وغير ذلك بل صارت هذه الهيئات ملكات فيها، كانت النفس بعد البدن على الجملة التي كانت في البدن، فتكون مصدودة عن العالم العلوي، ويعنى بالاوساخ زوائد رديئة رذيلة غير طبيعية ولا مناسبة تلزم الشيء الذي هو بالقياس اليها نقي، فاذا فارقت النفس البدن و هيأتها استعلائية، بقيت متصلة بالعالم الأعلى لابسة الجمال الأبهى منقطعة عن العالم الذي كانت فيه "(ابن سينا:المنشور في بدوي:1947، 42).

و هذا المذهب قريب من قول افلاطون: "ويلزمنا أن نأخذ بعين الاعتبار أن الله جلّ مجده أعطى الجزء الرئيس للروح الإنسانية كي يكون الجزء الألوهي في كل شخص، كون ذلك الجزء هو الذي يسكن في قمة الجسم، كما نقول، وبقدر ما نكون نحن غرسة إلهية ليست ذات نشوء أرض بل ذات نشوء إلهي، فإن الله القدير يرفعنا عن الأرض، إلى أشقائنا الذين يكونون في السماء" (افلاطون:1994، 494/5).

وقد أصبح الآن من المعلوم- وكما سلف في القصيدة العينية – أن النفس إنما هبطت إلى هذا العالم وإلى بدنها بالذات مكرهة على الرغم من أنفها، وبقدر ما تكون مترفعة عن الانقياد للأمور البدنية ونقية من الرذائل بقدر ما تكون طاهرة زكية. وبقدر ما تكون زكية بقدر ما تسهل وتسرع عملية خروجها وفراقها لبدنها، واتصالها بعالمها الأول. إذ يقول الشيخ: " والنفس الزكية تعرض عن هذا العالم وهي متصلة بعد بالبدن ولا تحفظ ما يجري فيه عليه ، ولا أحبت أن تذكره ، فكيف النفس الفائزة بسعادة التجرد المحض مع الاتصال بالحق "(المصدر السابق:48)" إن كانت زكية يتاتى لها ان تفارق عالمها بسرعة لاستكمالها ومقارنة طبعها طبع مباديها العقلية و نزاهتها عن الأدناس المثبطة بعد انحلال التركيب الجسماني عن اللحوق بالعالم العقلي، وكانت بحيث تسرع لحوقها بما قبلها لم تتضرر بهبوطها بل انتفعت به " (المصدر السابق:66) " فالنفس بعد المفارقة لا شك أنها تشعر بذاتها ؛ لأن شعورها بذاتها ليست بألة جسمانية " (ابن سينا:كتاب المباحثات المنشور في بدوي:1947، 173) .

ثم ينتقل الشيخ إلى تعريفنا بأحوال طبقات نفوس الناس إذا فارقت أبدانها، إذ يقول:

"والنفوس المفارقة للأبدان على طبقات :

(1) نفوس كاملة منزهة ولها السعادة المطلقة.

(2) ونفوس كاملة غير منزهة، وهي في برزخ بينها وبين ابتغائها وتمام تجردها وتخلـصها تمنعها الهيئات الرذلة عن إصابة السعادة المطلقة ... إلا أن هذه الهيئات غير جوهرية لها فلا تؤذيها الدهر كله ، بل تنمحي عنها، وتخلص آخر الأمر إلى السعادة الحقيقية.

(3) ونفوس ناقصة منزهة وقع عندها في حياتها أن لها كمالا فلم تطلبه وجحدته وناصـبته ، واعتقدت غير الحق ؛ فهي متألمة بنقصانها عن ادراك الأثر السرمدي.

(4) ونفوس ناقصة منزهة لم يقع عندها أن كمالا لها البتة وحالا غير حالها من العقلي الملقى إليها من المرسلين، فلم تطلبه ولا خوطبت به فجحدته.

(5) ونفوس ناقصة منزهة لم يقع عندها ذلك ولا خطر ببالها أن كمالا لها وهو معلوم كـنفس البله والصبيان.

فهاتان الطائفتان تبقى كل واحدة منهما لا لها السعادة المطلقة ولا الشقاوة المطلقة؛ لأنها لا تشعر بالكمال فتحن إليه وتطلبه بالجوهر، فيؤلمها نقصان ذلك الكمال وفقدانه كما يؤلم الجـائع الجوع، ولا تؤلمها أيضا الآثار والهيئات الطبيعية المفادة لجوهر النفس لأنها منزهة. والطبقـة الأولى بقدر ما شعرت بالمبادئ يكون لها أثر يسير من آثار السعادة.

(6) ونفوس ناقصة غير منزهة، فلها الشقاوة إن كانت شاعرة أن لها كمالا ما على الاطـلاق ولا زوال لها وإن كان نقصانها خاليا من الشعور بأن لها ذلك فلها آلالم بحسب الهيئات الردية التي ورثتها من عالم الطبيعة " (ابن سينا:1984، 153ـ154).

لقد ساوق الفكر الفلسفي السينوي للفكر اليوناني القديم باتجاهيه المثـالي الافلاطـوني والواقعي الأرسطي في نظرتهم للمعاد بأنه للنفس فقط دون البدن وهذا مبني علـى نظـرتهم للنفس بأنها جوهر قائم بنفسه مستغنية عن البدن وأن بإمكانها أن تحيا منفصلة عنه. وأنها أبدية خالدة لا تقبل الفناء والبوار، وإنما الذي يقبل الفناء والهلاك الجسدُ دون النفس فإذا حصل هلاك البدن فارقته وسعدت واسترجعت. وعادت إلى عالمها الأول (المحـل الأرفـع)عـالم المثـل والحقائق الأزلية الثابتة عالم الإله عالم العقل ... وهو عين معادها.

فقد تقدم في الحديث عن النفس الناطقة عند افلاطون : أنه يقول بتناسخ النفس بانتقالها من جسد إلى جسد إنسان أو حيوان أو نبات. وذلك جزاءً لها على ما ارتكبت من الآثام وما علـق بها من الأدران الأرضية. وهذا يردّ إلى أن الافلاطونيون لا يؤمنون بالجزاء الأخروي، فهـم أصلا "ينفرون أشد النفور من قول المسيحية بالبعث، لأنهم يعتبرون الجسم شيئا رديئا، واتصال النفس به عقابا، وحياتها معه سجنا تتوق للهرب منه"(كرم(أ): بدون تاريخ، 282).

"وحكى افلاطون في كتاب سوفسطيقا في ذكر النفوس و أحوالها بعد مفارقة الأبدان قال: وإن النفس الشريرة إذا تفردت عن البدن بقيت تائهة متحيرة في الأرض إلى وقت النشأة الآخرة، قال: و في هذا الوقت تسقط الكواكب من أفلاكها و يتصل بعضها ببعض فيصير حول الأرض كدائرة من نار فتمنع تلك النفوس من الترقي إلى محلها و تصير الأرض سجناً لها" (المقدسي:1899، 237/2).

إن افلاطون يؤمن بأن المعاد للنفس الخالدة وليس للبدن الفاني، وبالتالي فإن الثواب و العقاب الأخروي للنفس دون الجسد، إذ يقول:" يجب علينا أن نعتقد على الدوام بصدق بالقول المقدس الغابر الذي يخبرنا أن الروح لا تموت وأن لديها أولئك الذين يقاضونها، وأنها تدفع عقاباً عظيماً، حالما ينفصل أي شخص عن جسده"(افلاطون:المشار له في تمراز:1994، 96). " فإذا أكمل الإنسان مسيرته خلال الحياة بطريقة عادلة وورعة فإنه سيذهب إلى الجزر المباركة عندما يتوفي، ويعيش في سعادة تامة بمعزل عن الشر. لكن الرجل ذا الحياة الخبيثة والملحدة سيذهب إلى البيت(السجن) ذي الآلام والقصاص، هذا السجن يدعونه الجحيم" (المصدر السابق:97). ثم يقول في محاورة فيدرون: "هذه هي طبيعة العالم الآخر. وعندما يصل الأموات إلى المكان الذي يقودهم إليه العبقري، كلٌ بمفرده، يسلمون أنفسهم إلى المحاكمة قبل كلّ شيء، بقدر ما عاشوا بصلاح وتقوى أو عكس ذلك. وهؤلاء الذي يبدون أنهم لم يعيشوا لا جيّداً ولا سيّئاً، يذهبون... إلى البحيرة، وهناك يسكنون ويُطهَّرون من أعمالهم السيئة، ثم يُغفرُ لهم بعد أن يُقاسوا عقوبة الأخطاء التي فعلوها للآخرين ويتسلّمون الجوائز عن أعمالهم الخيِّرة، كلٌ منهم طبقاً لما هو أهلٌ له. لكنّ أولئك الذين يبدون أنهم غير قابلين للشفاء بسبب عظم جرائمهم– الذين اقترفوا عدّة أعمال مريعة بتدنيس المعابد والمقدسات الدينيَّة، والعديد من الجرائم الشنيعة والعنيفة، أو ما شابهها– فيقذف هؤلاء إلى الجحيم بعنف، الذي هو قدرهم المناسب ولن يخرجوا منه أبداً(افلاطون:1994، 450/5).

بيان القرآن الحكيم و الرسول الأمين لحقيقة "المعاد":

أخبر القرآن الكريم بأنه إذا وقعت الواقعة أمرَ ﷻ الملك إسرافيل بأن ينفخ النفخة الأولى، فيقضي على كل مخلوق في السموات والأرض إلا ما شاء الله ثم يأمر ملك الموت فيقبض أرواح من شاء الله ألا تأخذهم الصيحة الأولى، ثم يأمر ملك الموت بالموت فيموت. ولا يبقى إلا وجه الله ذو الجلال والإكرام. فإذا كانت الصيحة الثانية بعد أربعين سنة ــ كما أخبر به النبي ﷺــ انشقت القبور عن راقديها، وبعثهم إلى أرض المحشر مفزوعين منشدين نحو النداء يقول تعالى:﴿**وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ(7)**﴾(الحج:7).

ويقول سبحانه وتعالى في شأن النفخة الأولى والثانية ثم ما بعدهما من مشاهد اليوم الآخر: ﴿**وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ(68)وَأَشْرَقَتْ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ(69)وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ(70)وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ(71)قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ(72)وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ(73)**﴾(الزمر:68-73)ويقول سبحانه: ﴿**وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ(48)مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ(49)فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً وَلَا إِلَى أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ(50)وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنْ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ(51)قَالُوا يَاوَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ(52)إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ(53)**﴾(يس:49ــ53).

كيفية المعاد الجسماني كما دلّ عليه القرآن الحكيم و بيّنه الرسول ﷺ :

فقد بين الرسول الأمين ﷺ كيف يبعث الله تعالى الناس وكيف يحيي الموتى وينشرهم، فعن أبي رزين قال: أتيتُ رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله كيف يحيي الله الموتى؟ فقال ﷺ:(أما أتيت على أرض من أرضك مجدبة ؟ قلت:بلى. قال: ثم أتيت أرضاً مخصبة.قلت: بلى. قال ذلك ثلاثا،كل ذلك أقول بلى ثلاثا.قال:كذلك النشور)(الطبراني:1996، 184/1).

وفي القرآن الكريم أيضاً ما يؤكد كيفية البعث هذه إذ يقول تعالى:﴿ **يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ(5) ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِ الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ(6)وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ(7)**﴾(الحج :5 ـ 7)"فكثيراً مايستدل تعالى على المعاد بإحيائه الأرض بعد موتها كما في أول سورة الحج ، ينبه عباده أن يعتبروا بهذا على ذلك ؛ فإن الأرض تكون ميتة هامدة لا نبات فيها، فإذا أرسل عليها السحاب تحمل الماء و أنزله عليها ﴿**اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ**﴾ كذلك الأجساد إذا أراد الله بعثها و نشورها أنزل من تحت العرش مطراً يعمّ الأرض جميعاً و نبتت الأجساد في قبورها كما تنبت الحبة في الأرض ..."(ابن كثير:2003، 977)

و يبين الرسول الكريم ﷺ ذلك البعث و الإنبات بأن في الإنسان عظماً صغيراً بقدر حبة الخردل لا تأكله الأرض و لا يبلى وهو (عجب الذنب) أو (عجم الذنب) بالميم، وهو العسيب من الدواب حيث وردت الروايات الكثيرة في الصحاح التي تبين أن الله تعالى إذا أراد أن يبعث الناس أنزل من تحت العرش مطراً لزجاً مثل مني الرجال فينبت الإنسان من عجب ذنبه كما ينبت البقل . يقول الخالق تبارك اسمه : ﴿**وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ(57)**﴾(الأعراف:57) ويقول تعالى: ﴿ **وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا(17)ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا(18)** ﴾ (نوح:17ـ 18)**ويقول سبحانه:** ﴿ **وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى(53)كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى(54)مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى(55)** ﴾ (طه:55).

ويبين الرسول الكريم ﷺ ذلك؛ ففي حديث رقم (4651) في صحيح بخاري: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **(ما بين النفختين أربعون قال أربعون يوماً. قال أبيت. قال أربعون شهراً. قال أبيت. قال أربعون سنة. قال أبيت. قال ثم ينزل الله من السماء ماء فينبتون كما ينبت البقل ليس من الإنسان شيء إلا يبلى إلا عظماً واحداً وهو عجب الذنب، ومنه يركب الخلق يوم القيامة)**(البخاري:1987، 1881/4) .

وفي صحيح مسلم مثل هذه الرواية ثم يورد روايتين أخريين ففي حديث **(2955)** عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال:**(كل بن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب منه خلق وفيه يركب)** (مسلم:2005، 381/4). والرواية الأخرى قريب من هذه.

وفي حديث رقم **(3140)** من صحيح ابن حبان عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ:**(يأكل التراب كل شيء من الإنسان إلا عجب ذنبه)** . قيل وما هو يا رسول الله قال:**(مثل حبة خردل منه ينشأ**)(ابن بلبان:1987، 55/5-56) .

وفي صحيفة همام في حديث رقم**(68)** قال رسول الله : **(إن في الإنسان عظماً لا تأكله الأرض أبداً فيه يركب يوم القيامة)** . قالوا : أي عظم. قال: **(عجم الذنب)** وقال أبو الحسن: إنما هو عجب ولكنه قال بالميم(بن منبه:1985 ،274).

ويقول العسقلاني**(1997):** " والعجب بفتح المهملة وسكون الجيم بعدها موحدة ويقال له عجم بالميم أيضاً عوض الباء، وهو عظم لطيف في أصل الصلب وهو رأس العصعص وهو مكان رأس الذنب من ذوات الأربع، وفي حديث أبي سعيد الخدري عند بن أبي الدنيا وأبي داوود والحاكم مرفوعا أنه مثل حبة خردل . قال بن الجوزي: قال بن عقيل: لله في هذا سر لا يعلمه إلا الله ؛ لأن من يُظهر الوجود من العدم لا يحتاج إلى شيء يبني عليه ، ويحتمل أن يكون ذلك جعل علامة للملائكة على إحياء كل إنسان بجوهره ولا يحصل العلم للملائكة بذلك إلا بإبقاء عظم كل شخص ليعلم أنه إنما أراد بذلك إعادة الأرواح إلى تلك الأعيان التي هي جزء منها ولولا إبقاء شيء منها لجوزت الملائكة أن الإعادة إلى أمثال الأجساد لا إلى نفس الأجساد... (العسقلاني:1997، 552/8).

وفي قول لابن عبد البر(2000) " ... وعجب الذنب معروف وهو العظم في الأسفل بين الأليتين الهابط من الصلب يقال لطرفه العصعص " (ابن عبد البر:2000، 436/6).

وفي السندي(1930)"...وقيل أمر العجب عجب " فإنه آخر ما يخلق وأول ما يخلق، يخلق الأول بفتح الياء أي يصير خلقا، والثاني بضمها منه خلق ومنه يركب أي أول ما خلق من الإنسان هو ثم أن الله تعالى يبقيه إلى أن يركب الخلق منه تارة أخرى"(السندي:1930، 112/4).

ويقول النفراوي (1994): " ...إذا صار العظم رميما ولم يبق إلا عجب الذنب وهو آخر سلسة صلبة فيأمر الله تعالى بمطر ينزل من تحت العرش كمني الرجال يحيي الله الخلائق من ذلك كما كانوا أول مرة. ويجمع الله الأرواح في قرن من نور فيه ثقب على عدد الخلائق ثم

يأمر الله اسرافيل بالنفخ في الصور مرة ثانية وتسمى نفخة البعث فتخرج كل روح مزعوجة من قبرها فيحييهم الله "(النفراوي:1994، 72/10).

وجاء في (المقدسي:1899)... فاذا مضى بين النفختين أربعون عاما أمطر الله من تحت العرش ماء خاثرا كالطلاء وكمني الرجال، يقال له ماء حيوان فينبت أجسامهم كما ينبت البقل. قال كعب : ويأمر الله الأرض والبحار وتؤمر الطير والسباع بأن ترد ما أكلت من بني آدم حتى الشعرة فما فوقها حتى تتكامل أجسامهم. قالوا وتأكل الأرض ابن آدم إلا عجب الذنب فإنه يبقى مثل عين الجراد لا يدركه الطرف فينشئ الخلق منه وتركب عليه أجزاؤه كالهباء في الشمس فإذا تم واكتمل نفخ فيه الروح ثم انشق عنه القبر ثم قام"(المقدسي:1899، 2\224).

و حول مدى الوثوقية في حديث عجب الذنب يقول (ابو المحاسن:1943): "أنه حديث صحيح رواه أهل الضبط المؤتمنون على الرواية ولا استحالة فيه كما قاله أهل الجهل والعناد، بأنه يرده العيان ؛ لأن الميت قد يحرق، وقد يكشف بعد مدة لحده فلا يوجد منه شيء ، لكنه لا ينكر في لطيف قدرة الله تعالى حفظ ذلك المقدار الذي أخبر من لا ينطق عن الهوى ببقائه فلا يأكله التراب ولا تحرقه النار، وإن لم ندركه بحواسنا، وقد وقى الله خليله من نار نمرود وأخبر عن لقمان قوله : ﴿ **يَابُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُنْ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ(16)**﴾(لقمان:16) فإن الله تعالى حافظ ذلك المقدار من الفناء حتى يعيده بشرا سويا ويركب فيه خلقا جديدا"(ابو المحاسن:1943، 1\124).

إن من بين الشواهد القرآنية التي أشارت إلى قدرة الله تعالى على البعث و كيفيته التي شبهها الرسول الكريم ﷺ بالوادي الممحل ثم لايلبث أن يهتز خضرا، تلك الآيات التي ذكرت خبر القرية المقفرة الخاوية على عروشها لاحياة فيها فبعث الله الحياة فيها من جديد، يقول الخالق تبارك اسمه:﴿ **أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ(258)أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ(259)وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ**

فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ(260)﴾(البقرة:258-260)

تشير الأيات الكريمة إلى ثلاث قصص، في إثبات وجود الله ، وتفرّده بصفة الخلق، وفي إثبات قدرة الله تعالى على البعث بعد الموت، وإشارة إلى كيفية إحياء الخالق تبارك وتعالى للعظام وهي رميم، وقدرته سبحانه على النشر والحشر .

ففي القصة الأولى : ذكرٌ للنمروذ الذي جادل وخاصم إبراهيم عليه السلام في وجود الله تعالى فاستدلّ إبراهيم عليه السلام على ذلك بقدرة الله تعالى على خلق الحياة والموت. فقال النمروذ : وأنا أحيي وأميت، وأتى برجلين فقتل واحداً وترك الآخر، فعدل إبراهيم إلى دليل أخر قائلاً : إن الله يأتي بالشمس من جهة المشرق فأتِ بها من جهة المغرب، فدهش النمروذ وتحيّر وسكت بغير حجة.

أما في القصة الثانية : فهي أن رجلاً مرَّ على قرية خراب قفر لا حياة فيها، وهو على حماره راكباً، ومعه طعامه وشرابه فتساءل الرجل مستنكراً أو مستعجباً ومستعظماً لقدرته تعالى على بعث الحياة في هذه القرية بأهلها وحيوانها ونباتها، فأماته الله تعالى وألبثه مكانه مائة عام، ثم أحياه في آخر النهار ليريه كيفية ذلك ، فسأله تعالى كم مكثت هنا في هذه الحال، فقال الرجل: يوماً أو بعض يوم، فقال الله تعالى : بل مكثت ميتاً مئة عام، وأنظر إلى طعامك وشرابك لم يتغير مع طول الزمن، وأنظر إلى عظام حمارك كيف تلوح بيضاء نخرة بالية، وما فعلنا ذلك إلا لتكون آية على البعث وعلامة ظاهرة دالة على كمال قدرتنا في إحياء الموتى. وتأمل في عظام حمارك كيف نحركها ونركب بعضها على بعض ، وقرئت (ننشرها) بالراء أي كيف نخلقها ونحييها، ثم ننبت عليها العصب والعروق واللحم والجلد والشعر ثم ننفخ فيها الروح . فلما تبيّن له بالمشاهدة كيف يجمع الله عظام الموتى قال: علمت يقيناً ومشاهدةً كمال قدرة ﷻ وطلاقتها.

أما القصة الثالثة: فتشير إلى طلب سيدنا إبراهيم عليه السلام من ربه أن يريه كيفية إحياء الموتى، فقال له رب العزة: أولم توقن بذلك وتؤمن إيماناً مطلقاً، فقال إبراهيم: إني موقن ولكن سألتك ليسكن قلبي ويطمئن برؤية ذلك معاينة، وأعلمُ إني خليلك مستجاب الدعوة، فقال الله تعالى: فخذ إليك أربعة من الطير مختلفات، وقطعهن وإخلطهن ثم ضع على كل جبل بعضاً من أجزائهن، ففعل وفرّق أجزائهن على الجبال، ثم أدعهن بأسمائهن إليك يأتينك عدواً سريعاً على أرجلهن، واعلم يا إبراهيم إن الله عزيز غالب لا يعجزه شيء، وحكيم في صنعه سبحانه.

لقد ورد المعاد في القرآن الكريم و بينه الرسول الأمين ﷺ بصورة يقينية لا تدع مجالا للشك بأن حقيقة المعاد للإنسان بعد النفخة الثانية إنما تكون للإنسان بنفسه وجسده معاً. لقد تبين ذلك في مشاهد يوم القيامة التي ساقها القرآن الحكيم، سواء في كيفية البعث من في القبور وحال الخلائق المبعوثة المفزوعة، واجتماعهم عراة في أرض المحشر وهم بارزون أمام الله لا يستتر منهم شيء. ومُساءلة الله تعالى لهم ومحاسبتهم، واختصامهم فيما بينهم يوم ذلك، وفي أهوال جهنم وأحوال أهلها فهم يأكلون من شجر من زقوم ويشربون من ماء صديد وتلفح وجوههم النار، وكلما نضجت جلودهم استبدلت بغيرها. وفي المقابل تجد من صفة الجنة وحال أهلها من النعيم المحسوس ما يأكلون ويشربون ويلبسون ويتكلمون وهم فرحين مسرورين.

يقول سبحانه وتعالى مخبراً عن حال المبعوثين من القبور من الكافرين بأن أبصارهم ذليلة خاشعة منكسرة مسرعين مادي رؤوسهم: ﴿ **فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِي إِلَى شَيْءٍ نُكُرٍ(6)خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ(7)مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِرٌ(8)** ﴾ (القمر:6-8)ويقول تعالى:﴿ **فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ(42)يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفِضُونَ(43) خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ذَلِكَ الْيَوْمُ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ(44)** ﴾(المعارج :43).

أما في صفة أرض المحشر وحال الخلائق عليها، يخبرنا سبحانه قائلا:﴿ **رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ(15)يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ(16)الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ(17)** ﴾(غافر:15-17) فان "يوم التلاق " هو يوم الاجتماع في المحشر فتكون الخلائق ظاهرون لا يسترهم شيء ، و في الحديث الصحيح الذي يرويه البخاري (6156) و مسلم (2790) عن سهل بن سعد انه سمع رسول الله يقول: (**يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء عفراء كقرص النقي**.قال سهل أو غيره: ليس فيها معلم لأحد) (البخاري:1987، 2390/5) و(مسلم:2005، 306/4) وفي حديث آخر يصور حال الناس في المحشر : (**يبعث الناس حفاة عراة عزلا قد ألجمهم العرق وبلغ شحوم الآذان**)(الحاكم:1990، 565/4) حديث(3898).

أما عن حال جهنم و أهلها. فيخبرنا القرآن الكريم بأن ذات عمدٍ ممددة و ذات غيظ و غضب و لهب وشرر كالقصر، و أن الكافرين : ﴿ **وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ(103)تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ النَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَالِحُونَ(104)** ﴾ (المؤمنون :

103–104) . وكالحون: أي مكشرون في عبوس، قد تقلصت شفاههم عن أسنانهم. و الكافرون فيها يذوقون فيها من أصناف الذل و المهانة ما يذوقون ﴿ قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ(106)رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ(107)قَالَ اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ(108)﴾(المؤمنون:106 – 108).

ومن صنوف العذاب الحسي الأخرى أنهم يأكلون و يشربون، يقول سبحانه وتعالى:﴿ أَذَلِكَ خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ(62)إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ(63)إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ(64)طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ(65)فَإِنَّهُمْ لَآكِلُونَ مِنْهَا فَمَالِئُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ(66)ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْهَا لَشَوْبًا مِنْ حَمِيمٍ(67)ثُمَّ إِنَّ مَرْجِعَهُمْ لَإِلَى الْجَحِيمِ(68)﴾(الصافات:62 – 68) ومعنى لشوبا: أي لخلطا ومزاجا، وحميم : ماء بالغ غاية الحرارة. ويقول سبحانه : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا(56)﴾(النساء:56).

أما في صفة الجنة وحال أهلها وما بهم من نعيم مقيم محسوس فيخبرنا القرآن الكريم أن أهلها يأكلون ويشربون وينكحون ويلبسون ... أما عن أكلهم وشربهم يقول تعالى:﴿ إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلَالٍ وَعُيُونٍ(41)وَفَوَاكِهَ مِمَّا يَشْتَهُونَ(42)كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ(43)إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ(44)﴾(المرسلات:41–44) ويقول تعالى:﴿ إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَعِيمٍ(17)فَاكِهِينَ بِمَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ وَوَقَاهُمْ رَبُّهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ(18)كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ(19)مُتَّكِئِينَ عَلَى سُرُرٍ مَصْفُوفَةٍ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ(20)وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ(21) وَأَمْدَدْنَاهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَلَحْمٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ(22)يَتَنَازَعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ(23)وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَكْنُونٌ(24)وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ(25)قَالُوا إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ(26)﴾(الطور:17–26) أما عن لباسهم فيقول تعالى:﴿ جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ(33)﴾(فاطر:33).

لقد عرض القرآن الكريم صوراً شتى لا يمكن حصرها هنا، و بما لا تدع مجالاً للشك بأن المعاد يكون للنفس والجسد معا، وهذا ما أنكره الشيخ الرئيس وأكد المعاد النفساني فقط. وهذا أصل فلسفي تربوي جدا خطير، إذ ينبني عليه مبدأ الثواب والعقاب والإيمان بالوعد والوعيد، وبما ينعكس ذلك على سلوكيات الفرد بأقواله وأفعاله.

الفصل الخامس:
مناقشة النتائج

الفصل الخامس

مناقشة النتائج

يتناول هذا الفصل عرضاً لمناقشة النتائج التي توصلت إليها الدراسة في معرض إجابتها على أسئلة الدراسة، والتي هدفت إلى الكشف عن الأصول الفكرية و الانسانية و المعرفية التي عليها ارتكز ابن سينا في بناء فكره التربوي، كما يتضمن هذا الفصل التوصيات التي يقدمها الباحث في ضوء نتائج هذه الدراسة.

يظهر من خلال نتائج الدراسة، و الأدب النظري والدراسات السابقة، أن الشيخ الرئيس قد تبنّى عقيدة فلسفية رأى أنها "زبدة الحق" و "قفيّ الحكم" ، و الشيخ في فلسفته هذه خالف ما عليه إجماع الأمة الأسلامية في قضايا عقائدية تعدُّ في حقيقتها ضرورة عقلية و أخلاقية و دينية و مصيرية، مما حدا بالعلماء و المفكرين و الباحثين قديماً و حديثاً، المؤمنين بالوحي الأمين مصدراً واحداً لمعرفة حقائق عالم ما وراء الطبيعة، إلى شن هجمات شعواء تُبيّن علل الفلسفة و أسقامها، و تهافت أعلامها، الذين بات يُضرب بهم المَثل في الكفر و الإلحاد و مفارقة الجماعة، وعلى رأسهم الشيخ الرئيس ابن سينا.

و لكن ما الذي يدفع الشيخ الرئيس إلى الجنوح نحو هذا المذهب في أصوله الفكرية و الانسانية و المعرفية، و اعتناقه لقضايا تخالف ما عليه أبناء دينه ؟

عند التأمل في نتائج الدراسة والأدب السابق يتضح أن من أسباب هذا الجنوح ما يلي :

أولاً: ثنائية النظرة إلى دعوة النبي من جانب، و ثنائية النظرة إلى المسلمين من جانب آخر.

فإن الشيخ الرئيس قد اشترط على النبي ألا يُشغل الجمهور المتلقي لدعوته بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحد لا شبيه له. درءاً لفساد أمرهم وخراب شأنهم. بل عليه أن يعرفهم دعوته برموز وأمثلة مما يألفون ويتصورون. أما الحق فلا يلوح منه إلا أمر مجمل.

وما ذلك إلا لأن النبي ليس مبعوثاً للخاصة من الناس، بل لعامة الناس وهؤلاء العامة فيهم من لا يمكن أن يُدرك و يستوعب حقيقة القضايا الفيزيقية و الميتافيزيقية التي علِمها النبي - من مثل الأعرابي الجافي أو الجلف - إذ يقول الرئيس: " ومتى كان يمكن للنبي ﷺ أن يُقف

على العلم أعرابيا جلفا أو جافيا، ولا سيما البشر كلهم إذ كان مبعوثـاً إلـيهم كلهـم " (ابـن سينا(ب):1968، 48).

وفي الحقيقة أن هذه النظرة السينوية تجاه حقيقة دعوة النبي يمكـن أن تنـسحب إلـى نظرته تجاه الفلسفة. فقد تبيّن من خلال هذه الدراسة أن الفلسفة كانت في عيون أعلامها ومنذ أساطين فلاسفة الاغريق القدماء، عبارة عن حقائق نفيسة، وحكم أصيلة. ينبغي منع شـيعانها بين العامة من الناس، وحفظها عن الابتذال ؛ فعمدوا إلى عبارتهم الفلسفية فجعلوهـا وعـرة الفهم، مكنونة المعنى، مستورة الدلالة. وقد سمعنا الشيخ الرئيس يشير إلى ذلك، إذ يقـول: " وأما افلاطون فقد عذل ارسطوطاليس فـي إذاعتـه الحكمـة وإظهـاره العلـم حتـى قـال ارسطوطاليس : إني وإن عملت كذا،فقد تركت في كتبي مهاوي كثيرة لا يقف عليها إلا الشريد من العلماء العقلاء " (المصدر السابق).

وليس الشيخ الرئيس عن ذلك النهج ببعيد، فقد رأينا لمؤلفاته وجهين : وجهاً يقابـل بـه العامة من الناس يخاطبهم بلسان فلسفي تدمغه الصبغة الدينية، على قدر ما يمكن أن يفهمـوا ويتصوروا، ولم يخلو الأمر من المداراة والملاينة حينا، والمصانعة والمداهنة أحيانا. فينعـت فيض العالم وصدوره بالخلق والإيجاد و الإبداع، ويؤكد كما في" الشفاء "أن من المعاد منه ما هو بدني تثبته الشريعة ونحو ذلك. و وجهاً كان يقابل به الخاصة من الناس، والذين أقـسامهم مقام نفسه. ويخاطبهم بلسان فلسفي محض ، فهو يبوح لهم بحقيقة فكره وتصوراته الفلسفية ، فهو يؤكد مثلاً في كتابه "منطق المشرقين" على ذلك الأمر إذ يقول:"وما جمعنا هـذا الكتـاب لنظهره إلا لأنفسنا – أعني الذين يقومون منا مقام أنفسنا – وأما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم، وسنعطيهم في اللواحق ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه" (ابن سينا: 1982، 22).

وإنك لتشعر بشدة تعلق الشيخ الرئيس بتصوراته الفلسفية وإكباره من شأنها، و كأنه لـم يبق أمامه إلا أن يجعل من فلسفته رقيًا يرقي بها مرضاه ، وعدّه لها من النفـائس العزيـزة، والجواهر الفريدة، ذات قيمة عظيمة ومكانة رفيعة، تشعر بذلك عندما تجـده يخـتم مؤلفـه "الإشارات والتنبيهات" بما أسماها بخاتمة ووصية، يقول فيها :"أيها الأخ:إني قد مخضت لـك في هذه الإشارات عن زبدة الحق وألقمتك قفيَّ الحكم، في لطائف الكلم، فصنه عن الجـاهلين والمبتذلين، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة، والدربة والعادة، وكان صغاه مع الغاغة، أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة، ومن همجهم. فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته واسـتقامة سـيرته، وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس، و بنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق، فآته ما يـسألك

منه مدرجا، مجزا، مفرقاً تستفرس مما تسلفه ، لما تستقبله ، وعاهده بالله، وبأيمان لا مخارج لها، ليجري فيما تأتيه مجراك ، متأسياً بك. فإن أذعت هذا العلم أو أضعته ، فالله بيني وبينك. وكفى بالله وكيلاً "(ابن سينا(أ)،1968، 162). و هذه الإشارات نفسها التي عدّها الطوسي فيما بعد قرآن الخواص، و القرآن الإلهي قرآن العوام، على نحو ما ذكرنا سابقاً.

و يقول في موضع آخر:"... و أما الرعاع و المُضْغة و من ليس من أهل الحقيقة و الحومة فلا سبيل إلى عرض تلك الأقاويل عليهم و الفتحة بها"(ابن سينا:المنشور في بدوي:1979، 240). ولعلّ فيما أشرت، دلالة واضحة، واشارات دامغة، لحقيقة الاتفاق والتوافق الديني الفلسفي من وجهة نظر الرئيس. وكأن الفوارق بين الدين والفلسفة بلغت من الندرة حد العدم!!

ثانياً : تأثر فلسفة الشيخ بالفلسفة اليونانية على وجه الخصوص:

وتلك مسلمة لا جدال فيها، فإن ما سميت بالفلسفة الإسلامية عموماً والفلسفة السينوية من ضمنها هي اغريقية المنبع وثنية المصدر، ولا شك بأن الفلسفة اليونانية قد تأثرت بالمعرفة القديمة السائدة وبالبيئة الوثنية آنذاك. فترجمها العرب والمسلمون ودان بها نفر منهم واعتنقوها محاولين التوفيق بينها وبين الدين، ولأسباب عديدة، ولكن هيهات هيهات لهم ذلك فأنى يدمج الحق بالباطل، والهدى بالضلال، وأنى تخلط العقيدة الوثنية بالعقيدة الإلهية، والناقص المتناقض بالكامل المتسق.. أنى لهم ذلك و﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾(البقرة :256). وإن الحق ﴿ لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ(42)﴾(فصلت:42)أنى لهم ذلك وقد أمرهم الحق تبارك اسمه بقوله تبارك و تعالى: ﴿وَلا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ(42)﴾(البقرة:43).

ثالثاً : اعتماد الشيخ على العقل و الخيال في تصوره للمسائل الميتافيزيقية :

رأينا في مناقشتنا للأدب النظري والدراسات السابقة ذات الصلة بموضوع هذه الدراسة أن العلماء والمفكرين والباحثين، قد وقفوا من فلسفة الشيخ الرئيس خاصة والفلسفة عامة أحد موقفين : إما مؤيداً موالياً وإما معارضاً مخالفاً كما تبين أن من بين هؤلاء العلماء والمفكرين المعارضين من كان من أعلام الفلسفة نفسها. من مثل الرازي وابن رشد وغيرهم وأن كلا منهم قد ذهب في اتجاه يخالف فيه الفلسفة السينوية في مسائل هامة ومفصلية، حتى أن ابن سينا نفسه قد نقد بعض سابقيه وخالف أعلام الفلسفة اليونانية في مسائل مهمة أيضا. كرفضه ونقده لرأي افلاطون في النفس الناطقة مثلا، حتى لكأنك تجد بعض الاختلاف والتضارب في أراء الشيخ الرئيس نفسها كرأيه في حدوث النفس الناطقة أو قدمها ...

إن من أهم العوامل الدافعة لوقوع هذه الاختلافات العميقة، والتناقضات الخطيرة في الآراء والأفكار الفلسفية، ما يلي :

أولاً : أن الفلسفة السينوية، وهي في هذا كالفلسفة عموماًهي نتاج القياس العقلي، والبشربما فيهم الفلاسفة، مختلفون في العقل متفاوتون في الإدراك، فكيف لك أن تجمعهم على فلسفة واحدة متحدة متسقة وهي تقوم على البحث فيما وراء الحس، ونتاجها من الخيال والتصور المحض؟ إن الشيخ الرئيس في نهجه الفلسفي قد أعلى من شأن العقل وتناسى محدوديته وقصره عن إدراك حقيقة المسائل الغيبية، بما تسكن إليه النفس الحائرة وتطمئن . إن فلسفة الشيخ الرئيس هي نتاج براهين المنطق العقلي، تقوم على الخيال والظن وليست على الواقع والحس﴿ **وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا(28)**﴾(النجم :28) ونظراً لتفاوت البشر في الإدراك العقلي فإن الفلاسفة مختلفون في عقائدهم الفلسفية، ولم يخل الأمر من تخطئة بعضهم بعضا، فقد خالف ابن رشد الشيخ الرئيس في مواضع، وخالف قبل ذلك الشيخ ابن سينا أرسطو المعلم الأول في مواضع كثيرة ... وهلم جرا. حتى إن فلسفة ابن سينا لم تكن ثابتة تماما بل كانت متغيرة متقلبة في بعض أفكارها بين الشيء ونقيضه في بداية حياته العلمية ونهايتها. تبعاً لنضجه العقلي وتطوره.وفي السياق نفسه حاول ابن سينا أن يوفق بين عقيدته الفلسفية العقلية الظنية وبين عقيدة الوحي القطعية، فعَمِد إلى تطويع النصوص لتتماشى مع مذهبه الفلسفي. كما رأينا مثلاً في محاولته إثبات علم الله للكليات، وعلمه للجزئيات على وجه كلي، بتفسيره لقوله سبحانه وتعالى : ﴿**وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ(61)**﴾(يونس:61) في السياق الذي يريد. وهكذا في آية النور وغيرها.

إن فلسفة الشيخ الرئيس فلسفة عقلية بشرية، لا يجوز نعتها بالإسلامية أو إضفاء هالة تقديس الوحي لها. وما ذاك إلا لأن الشيخ الرئيس – وكما تقدم – جعل من العقل المرتبة الأولى والنقل تابع في المرتبة الثانية، وأن على النقل أن يتماشى مع نتاج العقل . فلك أن تسميها بالفلسفة السينوية أو الوضعية أو العقلية.. ولكن أن تسميتها بالفلسفة الإسلامية فلا يجوز البتة. حتى وإن أثبتت هذه الفلسفة وجوب وجود الله تعالى أو غير ذلك مما يوافق رسالة الوحي الأمين. فإن ذلك لا يخرجها عن كونها عقيدة اغريقية المصدر، عقلية النتاج .

إننا ونحن ننكر على الفلسفة أن تدعى بالإسلامية، أو الفلاسفة بأنهم فلاسفة الإسلام، لا ننطلق من الرأي الزاعم أن العقل العربي يعجز عن التفلسف وأعمال العقل لأن العرب من الجنس السامي وهذا الجنس لا قدرة له على تناول الأمور المجردة (أبو ريان: 1996، 10)

لا البتة... ولكننا ننطلق من دافع تربوي محض ، يوجب علينا ضرورة فصل التراث الفلسفي البشري عن الموروث الإسلامي المستند إلى الوحي. وما ذاك إلا تفادياً من أن تأخذ الفلسفة هالة تقديس الوحي عند المسلمين. وما أكثر ذلك في وقتنا الحاضر ...!!

ثانياً : إن الفلسفة السينوية بجانب أنها نتاج القياس العقلي فهي مع ذلك ثمرة البرهان المنطقي. فقد اعتمد الفلاسفة – وابن سينا فيهم الرئيس– على المنطق، وقد عدَّ الشيخ الرئيس المنطق آلة تحصيل العلوم الفلسفية وهو قانون يهتدي به العقل في سعيه للوصول إلى الحق وتمييزه عن الباطل . ومعلوم انك بآلة المنطق يمكنك أن تثبت الشيء ونقيضه. فلا عجب إذن أن تكون آراء الفلاسفة الذين توصلوا بالبراهين المنطقية إلى عقائدهم الفلسفية في تناقض و خلاف حاد وفي أمور مفصلية وحاسمة، على نحو ما أشرت آنفا. ونحن في هذا نتفق مع دراسة النشار (1977). حول ميتافيزيقا القرآن ومعارضتها مع روح الفلسفة اليونانية، وفي وجهة نظره حول الشيخ الرئيس.

وعوداً إلى موضوع هذا الفصل، فسأبين فيه موقع هذه الدراسة من مظاهرتي الدراسات السابقة الموالية والمعارضة للرئيس. أو بكلمة أخرى أين التقت هذه الدراسة مع الدراسات السابقة وفيما اختلفت ؟

لقد عالجت هذه الدراسة الأصول الفكرية والإنسانية والمعرفية لدى ابن سينا والتي عليها بنى فكره التربوي، واتضح أنها أصول تقوم على أساس فلسفي عقلي وثني محض ، لا يمتُّ إلى الإسلام بصلة. ولا يجوز له ولا لأحد أن يلبسها ثوب الإسلام حتى وإن التقت في بعض المسائل كإثبات وجوب وجود الله سبحانه إلا أن هذا لا يخرجها عن كونها عقيدة وثنية. أما الإسلام فإنه عقيدة إلهية كاملة تامة لا ينقصها فكر عقلي المنشأ وثني المنبع. يقول جل جلاله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾(المائدة : 3). أما منهجنا وعدّتنا في فهم النص الإلهي فهو بيان الرسول ﷺ وليس المنطق الفلسفي. يقول سبحانه: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ(44)﴾(النحل:44). ونحن في هذا نختلف مع دراسة عطيتو وعبيدان (2003) اللذين زعما بأن لا تعارض بين الدين و الفلسفة.

فيتضح من خلال نتائج هذه الدراسة، أن الأصول الفكرية والإنسانية و المعرفية التي اعتمدها الشيخ الرئيس لا تنسجم بجملتها مع حقيقة ما جاء به الوحي الإلهي. ذلك أن ما جاء به الوحي الإلهي يعد حقيقة و يقينا، في حين أن ما جاء به ابن سينا وأترابه الفلاسفة يعد توقعا و

ظناً ؛ "فقد قال كبيرهم افلاطون ــ زعيم المثالية وأستاذ أرسطو: إن الإلهيات لايوصل فيها إلى يقين و إنما يقال فيها بالأحق الأولى يعني الظن"(القنوجي:1978).

إن بعثة الأنبياء و الرسل، و سيدنا محمد ﷺ للناس لهي منة عظيمة ونعمة كبيرة من لدن الباري تبارك وتعالى ﴿ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ(164) ﴾ (آل عمران: 164). و إذا تبين خطأ ابن سينا وغيره من أبناء الأمة الذين تقمصوا فلسفة اليونان ؛ فليس لأحد وخاصة من القائمين على العملية التربوية المعاصرة في بلاد المسلمين اليوم من أن يسعى مسعى الشيخ الرئيس ويُقبل على الفلسفات الغربية المعاصرة التي هي امتداد لفلسفة اليونان الوثنية لينهل من معينها الحائر ليسقي منها فلسفة التربية في مجتمعاتنا الإسلامية.

وعليه فلك أن تُدرج هذه الدراسة بين رفيقاتها في مظاهرة الدراسات المعارضة المناوئة للرئيس ببرنامجه الفلسفي، و بالذات مع تلك الدراسات التي ارتكزت في نقدها للفلسفة السينوية على عدم انسجامها مع عقيدة الوحي الحكيم كدراسة النشار(1977).

ونشرع ببيان ذلك مع الإمام الغزالي والذي مثّل بحق السابقة الأولى في التصدي للفكر الفلسفي وبيان تهافت وفساد منتحليه. ولو أخذنا مثلاً اعتراضه على قول ابن سينا وغيره بأن الله لا يعلم الجزئيات والمتغيرات إلا بوجه كلي. ويسعى إلى إبطاله ببيان أنه يتفق معهم في الهدف وهو نفي التغير، يؤكد أن الله سبحانه يعلم الأشياء بعلم واحد في الأزل والأبد والحال . فإذا قام زيدٌ فإن الله علم ذلك قبل القيام بأنه سيكون وهو نفس العلم عندما أصبح زيد قائماً في الحال وأصبح الفعل كائناً. وهو نفس العلم بعد أن يزول فعل القيام فقد علم بزواله. فهذا الفعل الذي حصل لا يوجب تغيراً في ذات العلم الإلهي، وبالتالي لا يوجب تغيراً في الذات الإلهية العالمة. فإن ذلك التبدل والاختلافات تنزل منزلة الإضافة المحضة.

لقد بيّنت في دراستي ذلك معتمداً على كتاب الله تعالى ﷻ الذي بيّن حقيقة العلم الإلهي، بأنه محيط واسع خبير أزلي ... لا يخفى عليه شيء في شؤون خلقه لا في الماضي ولا الحاضر ولا المستقبل، فإنك لتجد في القرآن الحكيم الآيات التي تتحدث عن حال الناس في مراحل مختلفة يوم القيامة. منها قوله تعالى :﴿ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ ذَلِكَ يَوْمُ الْوَعِيدِ(20)وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ(21)لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ(22)وَقَالَ قَرِينُهُ هَذَا مَا لَدَيَّ عَتِيدٌ(23)أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ(24)﴾ (ق: 20-24).فالقرآن ينقل تلك المشاهد من يوم القيامة بلسان الفعل الحاضر؛ تعبيراً عن أن ذلك

الأمر واقعاً لامحالة، فإذا ما جاء يوم القيامة، وأصبح هذه الخبر واقعاً حاصلاً فإنه لا يُحـــدث تغيراً في ذاته سبحانه. بل إن علم الله المحيط الأزلي يشمل الأمر الذي لم يكن، كيف يكــون، أن لو كان. كما في قول سبحانه:﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُــمْ لَكَــاذِبُونَ(28) ﴾ (الأنعام:28).

هذا ولم يكتف الإمام الغزالي بالسعي إلى هدم أركان الفلسفة بل عمد إلى صياغة أفكــار تربوية بالارتكاز على أصول نابعة من الوحي الكريم، وأودعها في كتاب "قواعــد العقائــد" ضمن مؤلفه"إحياء علوم الدين" ويبقى أن نقول أن الإمام الغزالي هو من وطأ الأمــر ومهّــد الطريق أمام علماء الإسلام في الرد على الفلاسفة بل إن كثيراً منهم من استدل بمثل ما استدل به الغزالي واتبع الاسلوب ذاته في سعيهم لإبطال الفلسفة. فمثلاً وجدنا ابن حجر العــسقلاني (1997) يستخدم نفس ما ذهب إليه الغزالي في معالجته لمسألة العلــم الإلهــي، و ردّه علــى الفلاسفة المنكرين لعلم الله تعالى بالمتغيرات. سلك ذلك الطريق الفلسفي وإلى جانبــه الــدليل السمعي الذي يطفح به القرآن الكريم. وهو نفس السياق الذي سارت به دراستي.

لقد سار خلف الغزالي في ذاك الطريق الذي دشّنه وسلكه ثلة من فحول علماء الإســلام كالمكلاتي (1977) في كتابه " كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصــول" ، وكعلاء الدين الطوسي(2004) في الكتاب الذي عنّونه" تهافت الفلاسفة " وصنفه على غرار التهافت للغزالي، ومثلهم أيضاً ابن حزم الظاهري في كتابه" الفصل في الملل والأهواء والنحل" والنفراوي(1994) في " الفواكه الدواني" وغيرها من دراسات التقت مع دراستي في مضمار سعيها وهو النقد و بيان تهافت أصول الفكر السينوي. وإن اختلفت فــي الاســلوب أو الأداة فكانت أدواتها فنون الفلسفة ذاتها. أما في دراستي هذه فعملتُ على وضع نتاج الرئيس العقلي في الميزان النقلي.

ومن جانب آخر فإن قيام الغزالي بتكفير الشيخ الرئيس و غيره ممن ركب مطية الفلسفة، قد فتح الباب واسعاً أمام العلماء و الفقهاء في تكفير منتحلي الفلسفة، بل إنك لتجــد مبــاحثهم الخاصة بما يكفر به المسلم ويخرج عن الجماعة، يجعلون من أعلام الفلــسفة مــثلاً للكفــر والإلحاد. ولعلَّ هذا كان واضحاً في مصنفات ودراسات كل من : (ابن تيمية(ب)،بدون تاريخ؛ القنوجي،1978 ؛ الباجي،2003) ومن الأدبيات المعاصرة: الجليند،1986).

غير أن دراستي هذه لم يكن هدفها إصدار الأحكام بالتكفير أو التبرئة بتاتا، وهــذا مــا اختلفت فيه هذه الدراسة مع الدراسات المذكورة آنفا. بل أكاد أجزم في دراستي بعــدم جــواز تكفير ابن سينا أو غيره ممن تاب وأب إلى الله سبحانه وإن خالف في عقيدته الفلسفية العقيدة

الإلهية أثناء حياته، فإن الأمور بخواتيمها. و قد بينا ذلك سابقاً والله أعلم، وأن الشيخ الرئيس قد انكبَّ على القرآن يختمه كل ثلاثة أيام... عندما شعر بدنو أجله. لقد كانت غايتي هنا أن سبر أغوار موروثه الفلسفي الذي بنى عليه فكره التربوي، وبأسلوب نقدي تحليلي مقارن مع المفهوم القرآني للقضايا التي تمَّ تناولها، و لم يكن هدفي إطلاق الأحكام على الرجل أو تكفيره دينياً أو اجتماعياً، مدحاً أو ذماً.

كما تبين أن في مظاهرة الدراسات المعارضة للرئيس ثمة أعضاء من حزب الفلسفة ذاتها التي يدين بها الرئيس. كان من أبرزهم ابن رشد (1993) في كتابه" تهافت التهافت" وفخر الدين الرازي في كتبه" محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين"و" المطالب العالية من العلم الإلهي"و" والأربعين في أصول الدين ".

إن مثل هذه الأدبيات ذات التوجه الفلسفي وإن توجهت بالنقد والاعتراض في بعض الأحيان للفلسفة السينوية، إلا أنها تبقى متعارضة مع ما توصلت إليه هذه الدراسة في أساسيات مهمة، ولو شئت الاشارة في هذا الصدد إلى أحدها لأشرت إلى محاولة الرازي (1987) في كتابه " المطالب العالية من العلم الإلهي" إلى إثبات أن الكتب الإلهية وعلى رأسها القرآن العظيم ليس فيها تصريح بإثبات أن العالم محدث، بمادته وصورته معاً، و يُورد من الألفاظ المشعرة بهذا المعنى الموجودة في القرآن الكريم من مثل كونه تعالى رباً للعالمين، ولفظ الخلق، الفاطر، والأول ... ويبحث في مدلولاتها بما يخدم غرضه. بيدَ أن دراستي هذه قد أشارت إلى هذه الألفاظ وغيرها من الألفاظ القرآنية التي تدل دلالة ساطعة وبراهين قاطعة على أن هذا العالم مخلوق محدث وأنه سبحانه المبدىء البارئ ، البديع، المصور، الخالق ... قد خلق الخلائق ولم يُشهدها على هذه العملية.

لقد اتفقت نتيجة هذه الدراسة مع دراسة الجليند (1986) والتي أكد فيها أنه لو كان ما ذهب إليه ابن سينا والفلاسفة في تصورهم لحقيقة التوحيد حقاً ، فلا يكون التوحيد مستفاداً من الأنبياء في شيء ولا في كتب الله المنزلة إشارة إليه ، بل على قوله تكون الرسل قد جاءت لتضليل الناس وليس لهدايتهم.

كما اتفقت نتيجة هذه الدراسة مع رأي الحياري (1994) في أن النهج الإلهي المتمثل في القرآن الكريم وبيان السنة المطهرة له ، فيه قول الفصل وسدرة الصواب حول حقيقة قضايا الغيب المحجوب بدءاً بالذات الإلهية والعالم والنفس والبعث... والتي اعتكل الأمر فيها على الفلاسفة كثيراً. وتأكيده على أن العلاقة بين الفلسفة والتربية تكمن في أن التربية وسيلة يستخدمها الإنسان لتحقيق أهدافه وغاياته بما ينسجم مع فلسفته حول الوجود وأسراره. وتبعاً

لاختلاف فلسفات البشر اختلفت بنيات التربية ولذلك على الذين يريدون أن يقارنوا بين التربية التي تستقي أسسها من فلسفات بشرية يجب عليهم أن ينطلقون من معاقل الاختلاف الرئيسة هذه إذا ما أرادوا الوصول إلى الحقيقة في عملية المقارنة هذه.

غير أن دراستي هذه وإن اتفقت في كل ما سبق مع دراسة الحياري إلا أنه ثمة اختلاف مهم يمكن الإشارة إليه ههنا، و هو رأيه القائل بأن النفس الإنسانية تعني بالضبط ذات الإنسان بجسده وروحه معا. واستدل على هذا بآيات قرآنية عديدة وقال أنها تشير إلى أعمال تصدر عن الإنسان وليس عن جزء منه. إلا أننا نجد أن القرآن الكريم يشير إلى النفس التي هي غير البدن. وبوجه لا يمكن حمله على أنها تدل على ذات الإنسان ببدنه وروحه. من أمثلة ذلك : قوله سبحانه وتعالى:﴿ **وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا(4)**﴾ (النساء:40) وقوله تقدست اسماؤه:﴿ **وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا**﴾(يوسف: 68) وقوله عز وجل﴿ **فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ**﴾ (المائدة : 30) وقوله جلّ مجده:﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ(16)** ﴾(ق: 16) و﴿**وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي(96)**﴾ (طه:96)﴿ **يَاأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ(27)ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً(28)**﴾(الفجر:27-28) و﴿**وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ** ﴾(الأحزاب: 37) وغيرها.

ونبقى في زمرة المعارضين المحدثين، فإن هذه الدراسة لم تتفق مع دراسة الفندي (1952) وعنوانها "الله والعالم الصلة بينهما عند ابن سينا ونصيب الوثنية والإسلام فيها " فبعد أن يقرر أن إله ابن سينا إله أرسطي تتحكم فيه الضرورة أولاً وآخرا يرى أن الجانب الإسلامي الوحيد في صلة الله بالعالم – حسب الفكر السينوي- هو جانب صفة العلم التي نحا فيها الرئيس منحى القرآن الكريم فجعل علم الله محيطا بكل شيء ، على خلاف إله ارسطو الذي لا يعقل غير ذاته. ونرى أنه قول سقيم ورأي عقيم ليس فيه مسكة من سداد. إذ قد أصبح من المعلوم البديهي أن الشيخ الرئيس يرى أن علم الله المحيط بكل شيء ليس بالمفهوم القرآني فإنه يرى أن الله يعلم علم إحاطة بوجه كلي. وليس في هذا أثر إسلامي كما قال الفندي، ثم إذا قرر منذ البدء أن إله ابن سينا إله أرسطي وثني بالجملة فليس له أن يعدّ جزءاً منه إسلامي.

وننتقل الآن إلى الفريق الآخر فريق التأييد والدفاع والموالاة. وفي هذا السياق لن نتوقف عند بعض رموز الفلسفة كنصير الدين الطوسي (1996). وشهاب الدين السهروردي (1991) وأن كان هذا الأخير ذا اتجاه اشراقي، إلا أنه والطوسي كان مذهبهم الفكري امتدادا للفكر

السنيوي. فسنضرب عنهم صفحاً ونتجاوزهم إذ أن ما يجري على الفكر السينوي من نقد واعتراض يسري على من حذا حذوه وتبنى فكره.

لقد اختلفت نتيجة دراستي مع دراسة اللواتي (2001) اختلافاً عميقاً، حيث رأى أن الشيخ الرئيس قد تمكن من صياغة فلسفته على نحو تظهر كقاعدة عقلية للمعتقدات الدينية. وأن الشيخ قد نجح في أن يتوافق مع الدين فيما قرره من رأي وأثبته باستدلال. ثم يذهب قصياً في شططه ويعدُّ الأحكام المنطقية التي سارت في ضوئها عقول الفلاسفة وهي تحلق فيما وراء الطبيعة تنشد اثبات وجود المبدأ الأول. يعُدها الحماية المانعة للعقل عن ما سمّاه بالتيه الأبدي ... وكأن اللواتي يتغافل هنا عن ضعف العقل ومحدوديته عن إدراك ما ينشد ﴿**وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنْ اللَّهِ**﴾(القصص:50) وتقدس وتعالى سبحانه عن أن يحيطوا به علما﴿ **يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا**(110)﴾(طه:110). أما قوله أن الرئيس قد تمكن من صياغة فلسفة تظهر كقاعدة عقلية للمتقدات الدينية. فنقول إن العقيدة الإلهية تتعالى عن أن يكون لها قاعدة عقلية في حقيقتها وثنية المنبع. وسبحانه الذي بعث محمداً ليبيّن للناس ما نزّل عليه ، فتركنا على مَحَجَّةِ الحق والرشد والصواب واضحة لا يزيغ عنها إلا معاند هالك.

وقريبٌ مما ذهب إليه اللواتي كان رأي آل ياسين (1993) في كتابه " الفكر الفلسفي عند العرب" الذي رأى أن الفلسفة تحتاج إلى قدرة عقلية فائقة ومستمرة، و لهذا ثار القاصرون عن هذه المقدرة على الفلسفة وأصبحوا معارضين لها. و لا شك أن هذا القول الركيك يمّحي أمام فطاحل العلماء وفحول الفقهاء المعارضين للفلسفة السينوية الذين شهد لهم القاصي والداني بالألمعية الوقادة والفطنة فوق العادة. أما رأيه بأن بعض المعارضين للفلسفة كان لديهم تخوف وتصور أن الفلسفة تقود إلى إضعاف الصورة العامة للشريعة وأحكامها. فقد جانب الصواب بل كان سعيهم لإثبات قوة العقيدة الإلهية وبيان تهافت العقيدة الفلسفية الوثنية. وله آراء أخرى في تمجيد العقل وأن لا ضرورة لاصطناع الخصام بين النقل والعقل وغيرها مما سنتجاوزه تجنباً للتكرار والاطالة.

كنا فيما سبق مع الأدبيات والدراسات التي بحثت في الأصول الفكرية والإنسانية و المعرفية التي دان بها الشيخ الرئيس والتي شكلت الأساس الذي بنى عليه الشيخ فكره التربوي. وهي الأكثر صلة بموضوع دراستي هذه. غير أن الباحث كان قد عرض لبضع دراسات سابقة تناولت الفكر التربوي عند الشيخ الرئيس، ويجدر بنا الآن أن نناقش تلك الدراسات. وهذه الدراسات قد تميّزت واتفقت في جملتها ببعض النقاط ، منها اعتماد هذه الدراسات وبشكل

رئيس على "رسالة السياسة"، التي تنسب إلى ابن سينا، ويرى بعض المفكرين أن هذه الرسالة هي أقرب بأسلوبها وبنائها إلى أبي حيان التوحيدي منه إلى ابن سينا. كما لا تخلو هذه الرسالة والدراسات التي اعتمدت عليها من التكرار والإعادة مما قلل من عنصر التجديد والإفادة.

وقد كان من بين الدراسات التي تناولت الجانب التربوي لدى الشيخ، دراسة النقيب (1984) "فلسفة التربية عند ابن سينا " والتي تجدها تصيب حينا، وتخطئ أحيانـــا. إلا أنهـــا وبالجملـــة دراسة قيّمة ومحاولة جادة جيدة. وقد كان من أبرز ما يؤخذ عليها عدم تناولها لمفهومي "الذات الإلهية"و "المعاد " لدى الرئيس في معرض حديثه عن الأسس الفلسفية لآراء ابن سينا التربوية مع أنهما أصلان هما الأهم في أصول أي عقيدة لأي شخصية، فإن من يؤمن مثلاً بالفئران آلهة له لايمكن أن يكون فكره التربوي مشابهاً أو متسقاً مع الفكر التربوي لمن يؤمن بالفيل إله له ، ولايمكن أن يكونا كمن يؤمن بالمسيح إله له. كما كان يأخذ النقيب بآراء الشيخ الرئيس وأفكاره التي صانع بها عامة الناس ولم تعبّر عن حقيقة رأيه ، فمن ذلك أنه يقول أي النقيب:" وإذا كان النبي إنما يشرّع بوحي من الله، فإن التشريع يرتكز أساساً على الإيمان بالله واليوم الآخر" وقد مرّ بنا الحديث عن حقيقة دعوة النبي بما يخالف ذلك تماماً إلى أن يخلص قائلاً:" وكلام ابـــن سينا في ذلك عبارة عن وجهة نظر فلسفية للإسلام كدين ودنيا، وعقيدة وشريعة لا يبتعد فيهـــا ابن سينا قليلاً أو كثيراً عن تعاليم الإسلام"(النقيب:1984، 77) وفي هذا تمويه للحقيقـــة بـــل تدليس لايخفى على من عرف حقيقة مفهوم النبوة لدى ابن سينا، وأزيدك من الشعر بيتاً ومـــن الأسى ضرباً إذا قلت أنه ثمة فجوة واسعة بين أصول الفكر التربوي التـــي اعتمـــدها النقيـــب للتربية السينوية وبين الفكر التربوي نفسه والذي جمعه من"رسالة السياسة" و"القانون" أكثر مـــا جمع.

لقد بيّنا أن الأصول الفكرية والإنسانية والمعرفية التي آمن بها الشيخ وأيقن، قد اختلفت وتناقضت مع المفهوم القرآني لهذه الأصول، اختلافاً عميقاً بحيث لا يمكن الجمع بين عقيـــدة فلسفية عقلية ووثنية مع عقيدة إلهية كاملة تامة لا يأتيها الباطـــل مطلقـــا. ولا شـــك أن هـــذه الأصول الفكرية والإنسانية تعدُّ عماد الفكر التربوي لدى ابن سينا والأساس الذي بنى عليـــه مذهبه التربوي.

كما يتبين من خلال نتائج هذه الدراسة بأن الأصول الإنسانية والمتعلقة بالنفس الإنسانية خاصة، تعدُّ المحور الأساسي في أصول الفكر التربوي عند الشيخ الرئيس، فالنفس الإنـــسانية حقيقتها ومكانتها في العالم الطبيعي في الفلسفة السينوية، وعلاقتها بواجـــب الوجـــود بذاتـــه (الذات الإلهية) وصلتها بالعقل الفعّال (المدبر لشؤوننا)، وعلاقتها بحقيقة النبوة من حيـــث

هي محل تلقي الإفاضة (الوحي) ، وكيف تفهم هذه النفس دعوة النبي. ومشوار حياتها في الدنيا منذ أن هبطت إلى البدن حتى تفارقه بهلاك البدن، ثم مشوار حياتها في الآخرة منذ بعثها حتى تستقر في السعادة أو الشقاء على حد مدلولهما في الفلسفة السينوية. كل ذلك يجعل من مفهوم النفس الإنسانية (الناطقة) محوراً يدور في فلكه بقية الأصول الفكرية. وبالتالي وجدنا الشيخ الرئيس يبني حقيقة فكره التربوي ضمن سياق النفس الإنسانية بجانب الانعكاسات القوية للأصول الفكرية الأخرى. وإذا اختلفت الأصول الفكرية والإنسانية مع المفهوم القرآني وبوجه لا يمكن الجمع بينهما فلا عجب أن يكون فكره التربوي مخالفاً أيضاً للقرآن الكريم من جانب، ويتخلله التصور والخيال المفضي إلى فساد أي تربية قد تتبناه في أي مجتمع إسلامي من جانب آخر .

ولبيان ذلك نعرض لبعض من الأفكار التربوية السينوية ونبين مدى انسجامها مع حقيقة الوحي الإلهي.

- فقوله إن العلوم وراثية فطرية "مركوزة في أصل النفوس بالقوة، كالبذر في الأرض" وأن التعليم هو خروج ذلك الشيء الذي هو فيه بالقوة إلى الفعل " . فهو رأي يخالف قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ(78)**﴾(النحل:78).
- أما التعلم الحاصل للنفس الإنسانية باتصالها مع العقل الفعّال. فهو فكر وثني لا أصل له ولا لهذا العقل الفعال في العقيدة الإلهية مطلقاً.
- أما أن التعلم الحاصل للإنسان من ذات نفسه نتيجة التفكر ففيه تفصيل وبيان، وحاصله أن التفكير والاستبصار في الخلق مثلاً للوصول إلى الحق سبحانه وعظمته فهو مما اقتضاه القرآن الكريم، غير أن هذا التفكر العقلي ونتاجه وثمرته يحتاج إلى النقل في الوصول إلى الحقيقة وتحديدها. أما التفكير الذي اختص به ما أسماهم الشيخ بالحكماء فهو تفكير فاسد يوصل إلى الضلال . وما الفلسفة برمتها التي كانت ثمرة تفكيرهم إلا شاهداً ناطقاً بصحة ذلك الفساد.
- يرتكز مبدأ الثواب والعقاب في الفكر التربوي السينوي على أصول فكرية وإنسانية ومعرفية غاية في الاختلاف والتناقض مع المفاهيم والحقائق القرآنية لها. ويتصل بهذا المبدأ مسائل تعبّر في مدلولها عن عقيدة فلسفية محضة. كالسعادة معناها وكيفية إدراكها. ومعنى النعيم والشقاوة في الآخرة، وقبل هذا وذاك يرتبط هذا المبدأ بمسألة العلم الإلهي

بالجزئيات والمتغيرات. وحقيقة الثواب والعقاب الوارد في دعوة النبي، كما يرتبط مبدأ الثواب والعقاب في الفكر التربوي السينوي بعلاقة النفس الناطقة بالعالم الطبيعي، وما بالبدن من غرائز حيوانية، وميول شهوانية، ومدى التعلق بها أو التعالي عنها. أضف إلى كل ذلك معنى الثواب والعقاب في المنظومة الفلسفية السينوية. وغير ذلك من مؤثرات قوية وأصول فكرية وإنسانية جعلت من مبدأ الثواب والعقاب مبدأ مخالفاً لحقيقته القرآنية، و فوق هذا فإنه يؤثر سلباً على أساسيات مهمة في سلوكات الأفراد وتوجيهات المجتمع، منها:

1. إن مبدأ الثواب والعقاب في الفكر التربوي السينوي، يلغي الضابط الداخلي و المراقب الذاتي لدى الفرد المرتكز على خشية خالقه ، العالِم بجميع ما يصدر عنه من قول أو فعل ويعلم ما تخفي الصدور، والمرتكز أيضاً على الإيمان بأن بعثه ونشره بالنفس والجثمان وأن عذاب الله في جهنم ونعيمه في الجنة حسي يصيبه بنفسه وبدنه.

2. وبالتالي فإن مبدأ الثواب والعقاب في الفكر التربوي السينوي يدفع الفرد إلى عدم الإلتزام بشريعة الإسلام وأحكامها ومنظومتها الأخلاقية وأنساقها القيمية. وذلك لزعم الشيخ الرئيس بان كل ما يقوله النبي ليس هو حقيقة ما جاء به الوحي. وأن ما أخبر به النبي مما أعدّ الله تعالى لمن أطاعه بالمعاد المسعد ولمن عصاه بالمعاد المشقي إنما هو ليتمكن عوام الناس من أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها دون كدٍّ ولئلا يوقعهم بآراء مخالفة لصلاح المدينة، ومما يشوش به دينهم. أما حقيقة المعاد وكيفية الثواب والعقاب فتُفهم فلسفيا من قِبل الخاصة.

3. يتأثر مبدأ الثواب والعقاب في الفكر التربوي السينوي بمعطيات نظرية فيض العالم عن الله تعالى. بأن تجعل من الفرد ذا رسلة واستهتار، فلا يقيم وزناً لمقدس، و لا يؤمن بالله خالقاً و مدبرا، فتضمحل عقيدة توحيد الله تعالى و أثرها في نفس الفرد، و تجعل منه عبداً يلهث وراء تحصيل ما يرى فيه مصلحته ، دون مبدأ يضبطه أو عقيدة تردعه و لعلّ هذا ما تعيشه وتمارسه بعض الفلسفات المعاصرة و ليس بعد العيان بيان .

كما ذهب الشيخ الرئيس إلى أن تعلم العلوم الباطلة (العلم الذي لا ينفع) خير من الجهل بها و هو راي يَظهر أن الرئيس استمدّه من قول افلاطون المشهور:(**ما من علم مستقبح إلا و الجهل به أقبح**)، وهو يخالف أمر رسول الله (**سلوا الله علماً نافعاً وتعوّذوا بالله من علم لا ينفع**) وقد تقدم.

إن مثل هذه الأفكار والرؤى الفلسفية التي آمن بها الشيخ قد انعكست تماما على فكره التربوي، وهي أفكار لم تتعارض مع جوهر العقيدة الإلهية وفحواها فحسب، بل أن الكثير منها لا أصل له في عقيدة الوحي الكريم بل تعود في جُذومها إلى أعماق وثنية إغريقية حيث زيوس

وغيرها من آلهة الأسطورية. ومن هنا كان ذلك التناقض والاضطراب في الفكر التربوي السينوي والاختلاف العميق والبون الشاسع بين الفكر التربوي المبني على أصول فكرية وإنسانية فلسفية وبين الفكر التربوي المستمد من دعوة الحق الذي لا يأتيه الباطل مطلقا. يقول سبحانه:﴿ أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (22)﴾ (الملك:22).

إن مثل تلك الأمثلة التي ضربتها مثلاً على عدم الانسجام بين الفكر التربوي السينوي والفكر التربوي القرآني، النابع عن ابتعاد الشيخ الرئيس في أصوله الفكرية والإنسانية و المعرفية عن جادة الوحي الإلهي، لتجعل من فكره التربوي فكراً غير مناسب لأي تربية تريد أن تستمد أصولها وفلسفتها من الموروث الثقافي الإسلامي المستند إلى عصمة الوحي عن الزلل والضلال .

وإنك إن نظرت ثم نظرت في أصول الفكر التربوي السينوي لرأيت ما يمجّه من لديه أدنى حظ من عقل من أبناء الإسلام فإنه بالإضافة إلى ما تمّ معالجته والإشارة إليه في نتائج هذه الرسالة نستنتج بعضاً من تخيلاته الفلسفية منها:

– أنه جعل من الجماد كائناً حياً في غير موضع، أبرزها أنه جعل للفلك عقلاً ونفساً كما هو الحال بالنسبة للإنسان، بل وتتشوّق إلى الخير تشوّق الإنسان.

– أنه جعل من النفس الإنسانية الناطقة تعلم علماً يفوق العلم الإلهي. بأنها تعلم الجزئيات. سبحانه وتعالى عن ذلك ، إذ يقول:﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ(19)﴾(النور:19) وقوله جل ثناءه:﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا(85)﴾(الإسراء:85).

– أنه جعل العالم صادراً عن الله تعالى على سبيل اللزوم والطبع،لا لإرادة منه تعالى وتقدس.

– أنه جعل من النبي والفيلسوف، ومن النبوة (دعوة النبي) والفلسفة، منزلة واحدة وقد تقدم ذلك.

كما وأنك إذا أضفت إلى مثل هذه الأفكار الفلسفية تلك المسائل التي كفّر فيها علماء الإسلام ابن سينا، يصبح من السهولة بمكان أن تُدرك حقيقة ذاك التيار الفكري المعاصر الذي يمجّد الفلسفة ويقدّسها. بل ويجعلها فوق مكانة الدين الإلهي أو بما يوازيه. وينزع إلى مضارعة ومشابهة الفلسفة بالدين . فينظر إلى المنطق وأنه آلة الفلسفة، بما يشبه أصول الفقه في الشريعة الإسلامية من حيث هي ضابط لعملية الاجتهاد، وإيمانهم بالعقول العشرة كالإيمان بالملائكة، و أن الحكمة التي أنزلها الله إلى جانب القرآن على الرسول محمد هي الفلسفة و أنها المقصودة

في قوله سبحانه:﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾(البقـــرة:269)، وغيرهـــا مـــن تلبيسات واضحة وتشبيهات باطلة.

و أخفُّ إلى القول:

لقد جاءت هذه الأطروحة بأسلوبها النقدي لإنصاف ابن سينا و أصول فكـــره التربـــوي والحكم عليه من حيث الصحة والصواب أو الخطأ والزلل، و ليس من حيث الإيمان والتقى أو الكفر والإلحاد.

لقد مَنحَ ابن سينا بمقتضى إنسانيته الحرية في قول ما يريد، وفعل ما يريد ﴿**اعْمَلُـــوا مَـــا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**(40)﴾(فصلت : 40)، وأن ينشر ما يعتقد و يؤمن. و لكن ليس من حق ابن سينا ولا غيره أن يأتي بفكر مخالف لما جاء في الفرقان العظيم و ينسبه للإسلام زوراً وبهتاناً وإفكاً.

هذا ولم يحصل أن طبّق الفكر التربوي السينوي لا فردياً و لاجماعيا، ولا من قِبَل ابن سينا ذاته. ولعمري لقد كان جدير به ألّا يهلك نفسه لإفراطه في إتيان ما لطالما نهى عنه في فكـــره التربوي من "الأفعال الحيوانية فعلاً و تشهيا" ، و أن يكون من حاله ما يطابق مقاله؛ فيحـــافظ على نفسه بـِ"هيئات الاستيلاء والاستعلاء عن القوى البدنية".

الإستنتاجات :

أذكر بأن هدف الدراسة توضيح أصول الفكر التربوي عند ابن سينا، بيد أن الباحث وجد أن من المفيد أن يعرض ملامح الفكر التربوي السينوي الذي رتبه على تلك الأصول، ثمرةً لنتائج الدراسة، والجدير بالذكر أن آراء الشيخ الرئيس التربوية المبثوثة في مصنفه (القانون في الطب) هي أقرب إلى الجانب الطبي منه إلى الفلسفة السينوية. وقد أفرد فيه فناً (مبحثاً كلياً)خاصاً في التربية، تناول فيه تدبير المولود منذ لحظة ولادته إلى أن ينهض، ثم التدبير المشترك للبالغين ثم المشايخ (المسنين).

نستنتج من نتائج الدراسة اهتمام ابن سينا البالغ بمسألة النفس الإنسانية وعلاقتها ببدنها، وبالذات الإلهية، وبالعالم من حولها ومدبر هذا العالم (العقل الفعال) ومصادر علومها ومعارفها ثم رحلة عودتها من دار الفناء إلى دار البقاء، واستقرارها الأبدي في السعادة أو الشقاء. والآن نعرض لآراء الشيخ الرئيس في تربية هذه النفس لنيل اللذة الدائمة والسعادة الخالدة.

كيفية تربية النفس وتهذيبها من وجهة نظر ابن سينا:

لو نظرنا إلى مذهب الشيخ في أصول الفكر التربوي من جهة انعكاساته التربوية على النفس لوجدناه واضحاً في نسخة العهد الذي عهده ابن سينا لنفسه والتي نشرها وحققها (عبد الرحمن بدوي:1947، 247) فهو يشير بصيغة المثنى إلى ضرورة تزكية النفس فيقول "... عاهداه طائعين مختارين لما هو الخير، راغبين في السعادة، مؤثرين للعالم الباقي على العالم الفاني، أن يجتهدا جهديهما في تزكية نفسيهما بمقدار ما وهب لهما من قوتيهما حتى يخرجاها من القوة إلى الفعل ... ليتحد جوهر نفسيهما بالمبادىء ... ويكون جهد الجهد تخليص كل ما تُصوِّر وأوقن من المعلومات الجدية البرهانية مقطوعة الأسباب عن العلاقات الخيالية ... ليتحد بها العقل الإنساني بالعقل الفعال الأزلي الأبدي المامون فيه إفناء البوار والزوال".

ثم يسعى إلى المحافظة على هذه النفس من أن يشوبها شيء مما يشينها، بل عليه دوام تغذيتها ب"هيأت الاستيلاء والاستعلاء والرياسة " ويحافظ على نفسه سامية متعالية عن أي فعل يجرها إلى درك النفس الحيوانية "فلا يتوليان فعلا من أفعال القوى الحيوانية فعلاً ولا تشهيا، ولا يتعطيانه عمداً أو سهواً" وعليهم أيضا أن "يحجرا على النفس تخيل مالا ينبغي أو لا فائدة فيه فضلاً عن فعله ، حتى يصير تخيل الواجب و الصواب هيئة نفسانية "

وهذا المعنى الذي أشار إليه الشيخ الرئيس في قصة حي بن يقظان إذ يقول: ... وإن الفراسة (يقصد علم المنطق) لتدل منك على عفو من الخلائق (يقصد أنها زيادة وميزة تميّز بها الإنسان عن غيره من الكائنات الحية) ومنتقش من الطين وموات من الطبائع (يقصد به أن العلوم والمعارف قد جُبلت عليها النفس الإنسانية وكأنها انتقشت بها في طور تكوينها الأول) وإذا مستك يد الإصلاح أنقتنك (يقصد تربية المعلم للمتعلم وتنمية استعدادته للفضائل وزجره عن الرذائل) وإن خرطك العار في سلك الذلة انخرطت(يقصد إذا دأبت النفس على الرذائل والقوى والغرائز الشهوانية البدنية فإنه ينغمس فيها وتصبح ديدنه). وحولك هؤلاء الذين لا يبرحون عنك (يقصد القوى البدنية الملازمة للقوة العقلية) إنهم لرفقة سوء ولن تكاد تسلم عنهم وسيفتنونك أو تكتنفك عصمة وافرة "(ابن سينا:1966، 41).

وكما وضع ابن سينا في نسخة العهد هذه نجده أيضا يخاطب الإنسان بضرورة أن يجرّد الإنسان نفسه عن القوى والغرائز لينال حسن مآب إذا ما فارقت النفس البدن. فيقول:"وكذلك إذا كشف﴿ عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ(22)﴾(ق:22) وإن لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن فاجهد أن تتجرد، فحينئذٍ تلحق فلا تسئل عما تباشره فإن ألمت فويل لك، وإن سلمت فطوبى وحسن مآب لك. وأنت في بدنك، أن تكون كأنك لست في بدنك ،وكأنك من صقع الملكوت (وهو عالم الغيب المختص بالأرواح والنفوس) فترى(**ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر**)(جزء من حديث رواه البخاري4501 ومسلم 2824) واتخذ لك عند الحق عهداً إلى أن تأتيه فرداً(ابن سينا المنشور في عاصي:1983، 135).

و يتوجه الشيخ إلى جانب تربوي قيمي آخر فيشدد على غرس بعض الفضائل الخلقية في النفس، والنهي عن رذائل أخرى، فتجده يقول: " وكذلك يهجرا الكذب قولا وتخيلاً حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة، فتصدق الأحلام والرؤيا والظن والفكر، وأن يجعلا حب الخير للناس والمنفعة تصل إليهم، وعشق الأخيار وحب تقويم الأشرار وردعهم أمرا طبيعيا جوهريا، ويحتالا حتى لا يكون للموت العظيم خطر عندهم وذلك بكثرة تشويق النفس إلى المعاد "

ثم ينتقل إلى جانب تربوي أخر يتعلق بالنفس الإنسانية و غرائزها و تنظيم العلاقة بينهما فيقول " وأما اللذات فيستعملانها على إصلاح الطبيعة أو إبقاء الشخص أو النوع أو السياسة على أن يكون هذا حاضرا عندما يُستعمل بالبال؛ وتكون النفس الناطقة هي المدبرة، لا أن القوى الشهوانية تدعو إليها ثم تكون النفس الناطقة تابعة لها ".

ويعرّج الشيخ إلى تأكيد حرمة الخمر و بيان علة تحريمه حسب رأيه إذ يقول: "وأما المشروب فأن يهجرا شربه لا تلهيا، بل تشفيا و تداويا و تقويا" أما الموسيقى والأغاني فيقول

فيها: "و المسموعات يديما استعمالهما على الوجه الذي توجبه الفلسفة والحكمة لتقوية جـوهر النفس، وتأييد جميع القوى الباطنة لا بما ترتبط هذه به من الأمور الشهوانية " أما عن صـحبة الأقران الضالين فلا بأس بها، ضمن نطاق معين " ثم يعاشرا كل فرقة بعادتـه ورسـمه، ولا يخالفا على المجالات بردع، بل لا يشاركا فيه إلا إذا علم بالردع النفع دون الخلاف والتعصب، فيعاشر الرزين بالرزانة و والماجن بالمجون، مُسرِّين باطنهما عن الناس ولكن لا يتعاطيا فـي المساعدة فاحشة ولا يلفظا بهُجْر (وهو القول القبيح)..." ثم يؤكد قيمة تربوية كلية وهي قيمة الوفاء بحفظ السر والوفاء للصديق وذويه والوفاء بالوعد والميعاد، وألا يعتاد أن يخلف الميعاد. فيقول "وأن يحفظا سر كل أخ و صديق و وفاءه في أهله و أولاده و المتصلين به حتى يقومـا في غيبته بجميع ما يحتاجون إليه بمقدار الوسع، و أن يفيا بما يَعِدان أو يوعدان و لا يجـرينَّ في أقاويلهما الخُلف (والخُلف في علم الفلسفة : المحـال الـذي ينـافي المنطـق، ويخـالف المعقول(مجمع اللغة العربية: بدون تاريخ،251) وأن يركبا لمساعدة الناس كثيرا مما هو خلاف طبعهما فإن أسرار الناس طبيعة إلهية "و يؤكد الشيخ أخيرا أهمية ترسيخ قيم التربية الدينيـة في النفس و الإلتزام بإقامة الشعائر الدينية و التعاليم السماوية و التفكير والتدبر في الله و مـا أبدع في هذا الكون فيقول "ثم لايقصِّر في الأوضاع الشرعية و تعظيم السنن الإلهية والمواظبة على التعبدات البدنية و يكون دوام عمرهما إذا خلوا و خلصا من المعاشرة تطرية الزينة فـي العلم لأن الجسم متناه ولايتسع كثرة العلوم، بل لا يحتمل إلا النقوش و الرقوم، والنفس قابلـة النفس، والفكرة في الملك الأول و ملكه، و كَنس النفس (أي تكتنُّ وتستتر) عن غبـار النـاس (كأنه يقصد أذى الناس) من حيث لا يقف عليه الناس "(ابن سينا المنشور في بـدوي:1947، 247).

و الشيخ إذ يقدم ذلك فإنه ينبعث من فهم للنفس على أنها "لوح العلوم و مقرها ومحلهـا، وذلك أن الجسم ليس محل لجميع العلوم من غيـر ممانعـة ومزاحمـة و مـلال و زوال و خلل"(ابن سينا: المنشور في عاصي:1983، 189) .

مبدأ الثواب و العقاب:

و حول مفهوم مبدأ الثواب والعقاب و أثره في النفس الإنسانية، إذا تمّ تناوله من حيـث هو عنصر من عناصر الأصول الإنسانية التربوية لدى ابن سينا، لوُجد أنه يحدد هذا المبـدأ بأنه: "الثواب: هو حصول استكمال النفس كمالها الذي تشوقه ، والعقاب: تعريض النفس غير المستكملة لأن تستكمل. ويلحقها ذلك أذى من قبل جهلها ونقصانها، والحال في ذلـك شـبيهة

بالحال في المريض إذا عُولج بما يكرهه ليُعقبه ذلك صحة (ابن سينا:1973، 114) ولا شك أن هذا المبدأ يتأثر بعوامل أساسية ترتبط به ارتباطاً وثيقاً من حيث هو كائنٌ أخروي واجب من مقتضيات العقل والنقل، وهي:

1. نفي ابن سينا لعلم الله تعالى بالمتغيرات الحادثة، ولا شك أن جميع سلوكيات الفرد من قول أو فعل هي متغيرات حادثة.

2. نظرة ابن سينا لدعوة النبي، وأنها لتفهيم العامة من الناس بظاهرها، وأما باطنها فللخاصة، وأن النبي لا يستطيع إفهام ما وراء النص– المعنى الباطني – خوفاً على العامة من الضلال لعدم قدرتهم على استيعابه فهماً، وإنما يدعو النبي الناس بما هو أدعى لإلتزامهم بمقتضيات الشريعة، وفضائل الأخلاق و ليس بحقيقة دعوته. و سيأتي بيانه لاحقاً.

3 . مفهوم الشيخ الرئيس لحقيقة المعاد الأخروي، وأنه للنفس فقط دون البدن، و بالتالي نفيه لكون ثواب الجنة و نعيمها وعقاب النار وسعيرها حسياً. و سيأتي مزيد بيان لاحقاً.

4 . إن السعادة الحقيقية تحصل للنفس الانسانية عن طريقين، هما:

الأول: إذا أدرك الإنسان الوجود الغيبي والحسي على وجه تراتبي وعلى نحو ما اقتضته الأقيسة الفلسفية

الثاني: من الممكن أن تكون التربية والتهذيب للنفس الناطقة عملية فطرية من ذات الإنسان، فبإمكانه أن يميّز بين القيم والأخلاق الحسنة المرغوبة، وبين القيم والأخلاق المستقبحة المكروهة دون حاجة للوحي "وهذا إذا كان الإنسان مستعداً للاستكمال فيما بينه وبين نفسه ، وسُمي هذا الاست.عداد حدساً حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء وإلى تخريج وتعليم بل يكون شديد الاستعداد ... كأنه يعرف كل شيء من نفسه ... ويجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهيولاني **عقلاً قدسياً**" (ابن سينا:1938، 165ـــ166).

فإذا تمكنت النفس الناطقة من ذلك فعلاً حصلت لها البهجة واللذة وهو ثوابها الأخروي، وأما إن جهلت أو نقصت فهي في شقاء سرمدي وهو معنى العقاب الأخروي وعليه يكون " الثواب هو حصول استكمال النفس كمالها الذي تشوقه ، والعقاب تعريض النفس غير المستكملة لأنْ تستكمل . ويلحقها ذلك أذى من قبل جهلها ونقصانها، والحال في ذلك شبيهة بالحال في المريض إذا عُولج بما يكرهه ليُعقبه ذلك صحة (ابن سينا:1973، 114).

أما إذا نُظِرَ إلى مبدأ الثواب والعقاب من حيث هو اسلوب تربوي، فإن الشيخ يرى ضرورة استخدام هذا الأسلوب في تربية النشء، إذ يبين ذلك في رسالة السياسة قائلا: " و ينكب عنه معايب العادات بالترهيب والترغيب... وبالحمد مرة وبالتوبيخ أخرى ما كان كافيا،

فإن احتاج إلى الاستعانة باليد لم يحجم عنه ، و ليكن أول الضرب قليلاً موجعاً- كما أشار به الحكماء قبل – بعد الإرهاب الشديد و بعد إعداد الشفعاء فإن الضربة الأولى إذا كانت موجعة ساء ظن الصبي بما بعدها، واشتد منها خوفه، و إذا كانت الأولى خفيفة غير مؤلمة حسن ظنه بالباقي فلم يحفل به"(ابن سينا المشار له في أحمد: بدون تاريخ،101).

نظرية النسيان السينوية:

يرى ابن سينا أن العلوم الكامنة في النفس الناطقة لا تقبل الفناء والمحو وإنما هي باقية في النفس لا يزيلها عارض، وفرّق الشيخ بين فناء العلوم من النفس وبين نسيانها. وأن عملية التعليم هي عملية إخراج ما جبلت عليه النفس من العلوم المركوزة بالقوة إلى الفعل، إذ يقول: "فاحتاجت –أي النفس– في إفناء العمر إلى التعليم، طلباً لتذكار ما قد نسيت، وطمعا لوجدان ما قد فقدت، وليس التعليم إلا رجوع النفس إلى جوهرها لإخراج ما في ضميرها إلى الفعل، طلباً لتكميل ذاتها ونيل سعادتها.

وإذا كانت النفس ضعيفة ولا تهتدي إلى حقيقة جوهريتها تتمسك، وبعضها معلم مشفق كامل العلم، وتستغيث إليه لسعيها على طلب مرادها ومأمولها. كالمريض الذي يكون جاهلا بمعالجته ويعلم أن الصحة محمودة مطلوبة، فيرجع إلى طبيب مشفق يسير معه، ويعرض حاله عليه، ويأوي إليه ليعالجه ويزيل عنه مرضه.

وقد رأينا أن عالماً مرض خاص بالرأس والصدر، فتعرض نفسه عن جميع العلوم وينسى معلوماته، ويلتبس ساتر في حافظته وذاكرته، جميع ما حصل في سابق عمره وماضي أيامه. فإذا صح وعاد الشفاء إليه يزول النسيان عنه ويرجع النفس إلى معلوماتها، فتتذكر ما قد نسيت في أيام المرض. فعلمنا أن العلوم ما فنيت وإنما نسيت، وفرق بين المحو والنسيان، فإن المحو فناء النفوس والرسوم، والنسيان التباس النفوس، فيكون كالغمام والسحاب الساتر لنور الشمس عن إبصار الناظرين، وكالغروب الذي هو نقل الشمس عن فوق الأرض إلى أسفل.واشتغال النفس بالتعلم هو إزالة المرض العارض من جوهرها إلى ما عملت في أول الفطرة وحصل في بدء الطاهرة"(ابن سينا:المنشور في عاصي:1983، 201).

العلم: معناه، شرفه، أقسامه.

سطّر ابن سينا في رسالة له أسماها (العلم اللدني) معنى العلم وشرفه ومراتب العلوم وأقسامها وطرق تحصيلها.

ففي تحديد معنى العلم يقول:"اعلم أعانك الله، أن العلم هو تصور النفس الناطقة المطمئنة حقائق الأشياء وصورها، المجردة عن المواد بأعيانها وكيفياتها وجواهرها وذواتها، إن كانت مفردة وإن كانت مركبة. والعالِم هو المحيط المدرك المتصور. والمعلوم هو ذات ذلك الشيء الذي ينتقش علمه في النفس"(ابن سينا:المنشور في عاصي:1983، 186).

وفي حديثه عن شرف العلوم يضع الشيخ الرئيس علم التوحيد في سدّة مراتب العلوم شرفاً وفضلاً. إذ يقول: وشرف العلم يكون على قدر شرف المعلوم، ورتبة العالِم تكون بحسب رتبة العلم. ولا شك أن أفضل المعلومات وأعلاها شأناً وأشرفها وأجلها هو الله الصانع المبدع الحق الواحد. فعلمه هو علم التوحيد وهو أفضل العلوم وأجلها وأكملها. وهذا العلم ضروري، واجب تحصيله على جميع العقلاء كما قال عليه السلام (**طلب العلم فريضة على كل مسلم**)(الطبراني:1996، 202/3)... وعالم هذا العلم أفضل العلماء وأكرمها؛ ولهذا السبب خصّه الله في الذكر في أجل المراتب، فقال:﴿**شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ**﴾ (آل عمران:18).(المصدر السابق:188).

أقسام العلم :

يرى الشيخ الرئيس"أن العلم قسمين: أحدهما شرعي والآخر عقلي. وأكثر العلوم العقلية شرعية عند عارفها، وأكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها﴿ **وَمَنْ لَمْ يَجْعَلْ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ(40)** ﴾(النور:40).

فأما القسم الأول، وهو العلم الشرعي، ينقسم إلى نوعين:

أحدهما في الأصول: وهو علم التوحيد، وهذا ينظر في ذات الله وصفاته... وفي أحوال الأنبياء والأئمة من بعدهم والصحابة، وينظر في أحوال الموت والحياة، وأحوال القيامة والبعث والحشر والحساب ورؤية الله تعالى وأهل النظر في هذا العلم يتمثلون أولا بآيات القرآن، ثم بأخبار الرسول عليه السلام، ثم بالدلائل العقلية والبراهين القياسية...

ومن أراد أن يتكلم في تفسير الكتاب وتأويل أخبار النبي عليه السلام، ويصيب في كلامه فيجب عليه أولا تحصيل علم اللغة والتبحر في النحو ... ومن لا يعلم اللغة فلا سبيل

له إلى تحصيل العلوم ... فعلم اللغة سبيل إلى علم التفسير والأخبار وعلم القرآن والأخبار دليل إلى علم التوحيد، وعلم التوحيد هو الأصل المهم الذي لا يتجلى نفوس العباد إلا به، ولا يتخلص عن خوف المعاد إلا به. والنوع الثاني من العلم الشرعي وهو علم الفروع وذلك إما أن يكون علميا وإما أن يكون عمليا . وعلم الأصول هو العلمي وعلم الفروع هو العملي. وهذا العلم والعمل يشتمل على ثلاثة حقوق.

أولها: حق الله تعالى ،وهو أركان العبادات .مثل الطهارة والصلاة والزكاة...

ثانيها : حق العباد وهو أبواب العادات، ويجري في وجهين:أحدهما المعاملة مثل البيع والشركة والهبة... والثاني في المعاقدة مثل النكاح والطلاق والعتق... ويطلق اسم الفقه على هذين الحقين...

وثالثهما: حق النفس وهو علم الأخلاق ... والأخلاق والأوصاف المحمودة معينة مشهورة في كتاب الله وأخبار الرسول صلى الله عليه وسلم، من يُخلق بواحدة منها دخل الجنة.

وأما القسم الثاني من العلوم هو القسم العقلي، وهو علم مفصل مشكل يقع فيه الخطأ والصواب، وهو موضوع في ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: وهو أول المراتب، علم المنطق والرياضي...

المرتبة الثانية: وهو أوسطها، علم الطبيعي. وصاحبه ينظر في الجسم المطلق وأركان العالم الدنيا... وفي أحوال السموات والأشياء الفعلية والانفعالية...

المرتبة الثالثة: وهي العليا، وهو النظر في علم الوجود، ثم نقسمه إلى الواجب والممكن. ثم النظر في الصانع وذاته وصفاته وأفعاله وأمره وحكمه وقضائه، وترتيب ظهور الموجودات عنه، ثم النظر في علم المعلومات والجواهر المفردة والعقول المفارقة والنفوس الكاملة، ثم النظر في أحوال الملائكة والشياطين، وينتهي إلى علم النبوات المقدسة وأمر المعجزات وأحوال الكرامات، والنظر في أحوال النفوس المقدسة، وحال النوم واليقظة ومقامات الرؤيا(المصدر السابق:191-195).

التوصيات :

في ضوء نتائج الدراسة، أوصي بما يلي :

- أن يتنبه القائمون على العملية التربوية في المجتمعات الإسلامية إلى عذوبة المنابع التي تُسقى منها مناهج التربية المعاصرة في مجتمعاتنا الإسلامية، و ملاءمتها لعقيدة الوحي الإلهي المبين.

- أن تتوجه الدراسات التربوية إلى تراثنا العربي و الإسلامي بغية نقل تراث السلف للخلف و تجديده و تطويره و تنقيته ـــ وهي المهمة الأولى للتربيةـ و ذلك في ضوء الفرقان الحكيم الذي يمثل عماد أمر الوجود الإسلامي.

- تركيز المناهج الدراسية المدرسية والجامعية و المدرسون فيها على رسم صورة حقيقية لتراثنا العربي الإسلامي، وعدم إضفاء هالة من التقديس على موروثنا الفكري غثّه وسمينه.

قائمة المراجع

المراجع

- الإمام علي بن أبي طالب.(بدون تاريخ). **نهج البلاغة**. شرح الشيخ محمد عبده. بيروت: دار المعرفة.
- آل ياسين، جعفر.(1993). **الفكر الفلسفي عند العرب**(ط1). بيروت: دار المناهل.
- إبراهيم، كمال. (1952). **التربية عند ابن سينا ورسالة السياسة**. الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا. بغداد: 20 – 28 مارس (1952). مطبعة مصر.
- أبو جلالة، صبحي حمدان و العبادي، محمد حميدان .(2001). **أصول التربية بين الأصالة و المعاصرة**(ط1). الكويت : مكتبة الفلاح.
- أبو ريّان، محمد علي. (1996). **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**(ط4). الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
- أبو المحاسن، يوسف بن موسى.(1943). **المعتصر المختصر من مشكل الآثار**. بيروت:عالم الكتب.
- ابن أبي أصيبعة.(1965).**عيون الأنباء في طبقات الأطباء**.ج3. بيروت:دارمكتبة الحياة.
- أحمد،عبد الجبار. (1996) .**شرح الأصول الخمسة**(ط3) . تحقيق :عبد الكريم عثمان . القاهرة : مكتبة وهبة.
- أحمد، فؤاد عبد المنعم.(بدون تاريخ). **مجموع في السياسة للفارابي والمغربي وابن سينا**.الأسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة.
- اخوان الصفا.(1992).رسائل **إخوان الصفاء وخلان الوفاء**(ط1).(تقديم:بطرس البستاني). بيروت الدار الإسلامية.
- أرسطو.(1998).**الفيزياء- السماع الطبيعي**(ترجمة:عبد القادر قينيني).المغرب:أفريقيا الشرق.
- أرسطو.(2003).**كتاب النفس،كتاب النبات**(ط1).تحقيق:موفق الجبر. دمشق:دار الينابيع.

- الأعسم، عبد الأمير.(1985). **المصطلح الفلسفي عند العرب نـصوص مـن التـراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها(ط1)**. بغداد: مكتبة الفكر العربي. ويتضمن رسالة الحدود لابن سينا.
- افلاطون .(1994) . **افلاطون المحاورات الكاملـة. الجمهوريـة** (ترجمـة : شـوقي تمراز). بيروت : الأهلية للنشر والتوزيع.
- الباجي، أبي الوليد.(2003). **النصيحة الولدية وصية أبي الوليدالباجي لولديه. ضـمن كتاب سنن الصالحين و سنن العابدين (ط1)**. تحقيق: إبـراهيم بـاجس عبـد المجيـد. بيروت: دار ابن حزم.
- بالي، ميرفت عزت. (1994). **الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا(ط1)**. بيـروت: دار الجيل.
- البحرة، نصر الدين . (1996). **ابن سينا المفكر الموسوعي ... الرائد**. مجلة التـراث العربي، العدد: 64، الاصدار 16. دمشق : إتحاد الكتاب العرب.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل .(1987). **صحيح البخاري المسمى الجـامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه(3)**. تحقيق : مـصطفى ديـب البغا. بيروت: دار ابن كثير.
- بدوي، عبد الرحمن . (1947). **أرسطو عند العرب**. دراسة ونصوص غيـر منـشورة جـ1. مكتبة النهضة المصرية.
- بدوي، عبد الرحمن . (1979) . **افلاطون** . الكويت : وكالة المطبوعات.
- بدوي، عبد الرحمن . (1980) . **أرسطو** .الكويت : وكالة المطبوعات.
- البطليوسي، أبو محمد عبد الله.(1988).**الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة (ط1)**. دمشق : دار الفكر.
- ابن بلبان،علاء الدين .(1987).**الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان(ط1)**. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: دار الكتب العلمية.
- البهي، محمد. (1952). **مشكلة الألوهية بين ابن سينا والمتكلمين**. الكتـاب الـذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا. بغداد: 20 ـ28 مارس (1952). مطبعة مصر.
- البهوتي، منصور بن يونس. (1983). **كشاف القناع عن متن الإقناع**. بيروت:عـالم الكتب .

- التلمساني، أبو عبد الله محمد.(بدون تاريخ).**أم البراهين و يليها شرح أم البراهين**.تحقيق: خالد زهري. لبنان:دار الكتب العلمية.

تمراز، شوقي داود.(1994). **افلاطون والديانات السماوية**. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع.

- ابن تيمية، تقي الدين (أ).(بدون تاريخ). **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه (ط)**. تحقيق : عبد الرحمن محمد. مكتبة ابن تيمية.
- ابن تيمية، تقي الدين(ب).(بدون تاريخ). **كتاب النبوات**. دار الفكر.
- الجابري، محمد عابد.(1993) . **نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. بيروت:المركز الثقافي العربي.
- الجابري، محمد عابد.(مُقدِّما) . (1998) . **تهافت التهافت: انتصاراً للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار** . بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجرجاني،الشريف علي بن محمد.(1983). **التعريفات** (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الجليند، محمد السيد. (1986). **قضية التوحيد بين الدين والفلسفة، مع تحقيق كتاب التوحيد لابن تيمية**(ط4). المنيرة : مكتبة الشباب.
- جواد، قيس خزعل.(1985) . **الدين والتراث والثورة في فكر حسن حنفي**. الوحدة، السنة 10، العدد 6. آذار/ 1985.
- الحاج، كميل.(2000). **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي (ط1)**. بيروت : مكتبة لبنان ناشرون.
- الحاكم، أبو عبد الله.(1990). **المستدرك على الصحيحين(ط1)**. تحقيق: مصطفي عبد القادر عطا. بيروت: دار المعرفة،حلب:مكتبة المطبوعات الإسلامية.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي.(1379). **فتح الباري**. تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ومحي الدين الخطيب. بيروت: دار المعرفة.
- ابن حزم الظاهري. أبو محمد.(بدون تاريخ). **الفصل في الملل والأهواء والنحل** . تحقيق: محمد نصر وعبد الرحمن عميرة. جـ1. بيروت: دار الجيل.
- حلبي، سمير.(2006) **الشيخ ابن سينا ... المعلم الثالث**[on line].

httP://www . IsLam - onLine . net

- ابن حنبل، أحمد.(1958). **مسند أحمد بن حنبل** .القاهرة: دار المعارف.
- الحنفي، ابن أبي العز. (1988). **شرح العقيدة الطحاوية** (ط9). بيروت: المكتب الإسلامي.
- الحنفي ،عبد المنعم .(2000). **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة** (ط3).القاهرة : مكتبة مدبولي.
- الحياري، حسن أحمد.(2000) . **معالم في الفكر التربوي للمجتمع الإسلامي إسلامياً وفلسفياً**(ط1). إربد – الأردن : دار الأمل .
- الحياري، حسن أحمد.(1994) . **أسرار الوجود و انعكاساتها التربوية** (ط1). إربد – الأردن : دار الأمل.
- ابن خلكان، أبي العباس.(1969). **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** . جـ2. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر.
- الذهبي، شمس الدين.(1982). **سير أعلام النبلاء**. تحقيق:شعيب الأرنؤوط ، و محمد العرقسوسي. بيروت:مؤسسة الرسالة.
- الرازي، فخر الدين.(بدون تاريخ). **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**. وبذيلة كتاب تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.
- الرازي، فخر الدين.(1987) . **المطالب العالية من العلم الإلهي**(ط1). تحقيق: أحمد حجازي السقا. بيروت: دار الكتب العربية.
- الرازي، فخر الدين.(2004). **الأربعين في أصول الدين** .تحقيق : أحمد حجازي السقا. جـ1. بيروت: دار الجيل .
- الربيع بن حبيب. (1995). الجامع الصحيح **مسند الربيع** بن حبيب(ط1). بيروت: دار الحكمة.
- ابن رشد.(1993). **تهافت التهافت**(ط1) . تقديم وتعليق : محمد العريبي. بيروت: دار الفكر اللبناني.
- ابن سبعين . (1978). **بُدُ العارف**(ط1): تحقيق : جورج كتورة. بيروت: دار الأندلس.
- السعدي، عبد الرحمن.(1988) . **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (ط1)**. بيروت: عالم الكتب .

- السعيد، فوزية.(2001). **من أعلام الشيعة. المعلم الثالث ابن سينا**. مجلة النبأ، العدد 56، محرم 1422هـ، نيسان 2001 [on line].

httP://www. annabaa .org /nba56/aalam.htm

- السندي، أبو الحسن.(1930). **سنن النسائي بشرح السيوطي و حاشية الإمام السندي** (ط1).بيروت : دار الفكر.
- السهروردي، شهاب الدين .(بدون تاريخ). **هياكل النور**(ط2). تحقيق: محمد أبو ريان. بيروت:دار النهضة العربية.
- السهروردي، شهاب الدين.(1991).**كتاب اللمحات**. تحقيق: إيميل المعلوف. بيروت: دار النهار للنشر.
- السيد البكري.(بدون تاريخ). **إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين**. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ابن سينا، أبو علي الحسين .(1938) . **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية** (ط2). مصر : مصطفي البابي الحلبي وأولاده.
- ابن سينا، أبو علي الحسين .(1954). **البرهان من كتاب الشفاء** . تحقيق : عبد الرحمن بدوي مكتبة النهضة المصرية.
- ابن سينا، أبو علي الحسين .(بدون تاريخ). **الشفاء: (الإلهيات)**. تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد.الجمهورية العربية المتحدة.
- ابن سينا، أبو علي الحسين .(1966). **حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي**(ط3). جمعها وحققها:أحمد أمين. مصر : دار المعارف.
- ابن سينا، أبو علي(أ).(1968). **الإشارات والتنبيهات**(ط3) . شرح: نصير الدين الطوسي. تحقيق : سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف.
- ابن سينا، أبو علي(ب).(1968). **رسالة في اثبات النبوات**. تحقيق :ميشيل مرمرة. بيروت: دار الفكر.
- ابن سينا، أبو علي الحسين . (1973). **التعليقات**. تحقيق : عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن سينا، أبو علي الحسين . (1980) . **عيون الحكمة**(ط2). بيروت: دار القلم.
- ابن سينا، أبو علي الحسين. (1982). **منطق المشرقين**(ط1). بيروت: دار الحداثة.

- ابن سينا، أبو علي الحسين.(1984). **الأضحوية في المعاد(ط1)**. تحقيق : حسن عاصي بيروت:المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
- الشربيني، شمس. (بدون تاريخ).**الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**. بيروت:دارالمعرفة.
- الشنقيطي، محمد الأمين.(1995).**أضواء البيان إيضاح القرآن بـالقرآن**. بيـروت: دار الفكر.
- الشهرستاني،أبو الفتح.(بدون تاريخ) . **الملل و النحـل** . تحقيق:عبد العزيـز الوكيـل . بيروت: دار الفكر .
- شيخ الأرض ، تيسير.(1967). **المدخل إلى فلسفة ابـن سـينا(ط1)**. بيـروت: دار الأنوار.
- الصعيدي، عبد المتعال . (1996) . **المجددون في الإسلام عن القرن الأول إلى الرابع عشر**. القاهرة : مكتبة الآداب .
- صليبا، جميل . (1952). **نظرية الخير عند ابن سينا**. الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا. بغداد: 20 ــ 28 مارس (1952). مطبعة مصر.
- صليبا، جميل(أ).(1981).**تاريخ الفلسفة العربية**. بيروت: دارالكتاب اللبناني.
- صليبا، جميل(ب).(1981). **من افلاطون إلى ابن سينا محاضرات في الفلسفة العربيـة (ط2)**. بيروت: دار الأندلس.
- صليبا، جميل.(1982). **المعجم الفلسفي**. بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- الطبراني،أبو القاسم.(1996). **مسند الشاميين(ط2)**.تحقيق:حمدي السلفي.بيروت:مؤسسة الرسالة.
- الطحلاوي، لبنى وجدي.(2006) **المسلمون الأوائل مصابيح أضاءت العـالم**[on linc]. http://pr.sv.net/aw/May/arabic/p-historiography.htm
- الطوسي، نصير الدين. (1996) .**تجريد العقائد**. تحقيق: عباس سـليمان. مـصر: دار المعرفة الجامعية.
- الطوسي، علاء الدين. (2004) . **تهافت الفلاسفة. ويليه الرد على الزنادقة لأحمد بـن حنبل**. منشورات محمد علي بيضون: بيروت: دار الكتب العلمية.
- عاصي، حسن .(1983). **التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا**. ط1. بيروت:المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر .

- عباس. حربي(معدًا). (1992). **محاضرات في الفلسفة ومشكلاتها**. الأسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله.(2000). **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد(ط1)** . بيروت : دار إحياء التراث العربي.
- عبد الحميد، عرفان.(بدون تاريخ).**الفلسفة في الإسلام: دراسة ونقد**. دار التربية: بغداد.
- العسقلاني، أحمد بن حجر.(1997). **فتح الباري شرح صحيح البخاري(ط1)** . الرياض: مكتبة دار السلام.
- العشري، جلال .(1991) . **حقيقة الفلسفات الإسلامية**.ط1. القاهرة : الدار المصرية اللبنانية.
- عطيتو، حربي وعبيدات، موزه. (2003) . **مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها (ط1)**. بيروت: دار النهضة العربية.
- ابن العماد،أبو الفلاح.(1979).**شذرات الذهب في أخبار من ذهب** . بيروت : دار المسيرة.
- غالب، مصطفى. (1981). **ابن سينا** (ط3). بيروت: مكتبة الهلال.
- غانم، مؤنس محمود.(1984) . **سيرة حياة ابن سينا بين العلم والفلسفة**. المجلة العربية للعلوم الإنسانية. العدد 15. جامعة الكويت. ص193.
- الغزالي، أبو حامد(أ) .(بدون تاريخ). **مقاصد الفلاسفة(ط2)**. تحقيق : سليمان دنيا. مصر: دار المعارف.
- الغزالي، أبو حامد(ب).(بدون تاريخ) . **إحياء علوم الدين**. بيروت: دار المعرفة.
- الغزالي، أبو حامد.(1983) . **الاقتصاد في الاعتقاد(ط1)**. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الغزالي، أبو حامد.(1986) . **تهافت الفلاسفة**. بيروت: دار المشرق.
- الغزالي، أبو حامد. (1994). **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال** . أستانبول: مكتبة الحقيقة.
- فروخ،عمر.(1970).**المنهاج الجديد في الفلسفة العربية**. بيروت : دار العلم للملايين.

- الفندي،محمد ثابت.(1952). **الله والعالم العلة بينما عند ابن سـينا ونـصيب الوثنيـة والإسلام فيها**. الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابـن سـينا. بغـداد: 20 – 28 مارس (1952). مطبعة مصر.
- الفنيش،أحمد. (1991). **أصول التربية**(ط1). بنغازي : دار الكتب الوطنية.
- الفيومي، محمد إبراهيم.(1994). **المدرسة الفلسفية في الإسلام بين المشائية والاشراقية** (ط1). دار الهداية.
- القرطبي، أبو عبدالله محمد الأنصاري.(2003). **الجامع لأحكام القرآن**(ط1). الرياض: دار عالم الكتب .
- القنوجي،صديق حسن.(1978).**أبجد العلوم:الوشي المرقوم في بيان أحـوال العلـوم**. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن كثير،عماد الدين.(2003). **تفسير القرآن العظيم(2)** .الرياض: مكتبة الرشيد.
- ابن كثير،أبو الفداء.(1994).**البداية و النهاية**. تحقيق: أحمد فتيح القاهرة : دار الحديث.
- كرم، يوسف(أ).(بدون تاريخ). **تاريخ الفلسفة اليونانية**. بيروت : دار القلم.
- كرم، يوسف(ب).(بدون تاريخ). **الطبيعة وما بعد الطبيعة**. مصر : دار المعارف.
- كعدان، عبد الناصر.(**2006) العناية بالطفل وتربيته عند ابن سينا**[on line] .

httP://www. ishim . net /childcare . htm

- اللواتي، محمد رضا. (2001) .**أطروحة في الحكمة المتعالية : برهان الـصديقين : مشروع فلسفي ضخم يثبت وجود المبدأ الأعلى أبتدأه الشيخ الـرئيس وأنهـاه شـيخ المتألهين الشيرازي**. بيروت : المركز الثقافي العربي.
- مبارك ، علي.(1993) . **النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ** : محاولة في إعادة بناء العقائد.ط1. بيروت : دار التنوير.
- مباركفوري، أبو العلي محمد.(1979).**تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**. بيـروت: دار الفكر.
- مجمع اللغة العربية.(بدون تاريخ).**المعجم الوسيط**.استانبول: دار الدعوة.
- مرشان، سالم. (1992). **الجانب الإلهي عند ابن سينا**(ط1). بيروت: دار قتيبة للطباعة و النشر.

- مسلم بن الحجاج .(2005). **صحيح مسلم** (ط1). بيروت : دار الكتب العلمية.
- معهد الإنماء العربي.(1988).**الموسوعة الفلسفية العربية** (ط1).
- المقدسي، ابن طاهر .(1899).**كتاب البدء والتاريخ** . باريز: الخواجة أرنست.
- المكلاتي، أبي الحجاج.(1977). **كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول**(ط1) . تحقيق: فوقية حسين محمود. القاهرة: توزيع دار الأنعام.
- المناوي، محمدعبد الرؤوف.(1972).**فيض القدير شرح الجامع الصغير**(ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن منبه، همام. (1985). **صحيفة همام بن منبه عن أبي بكر رضي الله عنه**(ط1) تحقيق: علي حسن علي عبد الحميد. القاهرة:مكتبة الخانجي.
- ابن منظور.(1999).**لسان العرب**(ط3).بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- موسى، محمد يوسف. (بدون تاريخ). **القرآن والفلسفة**(ط1). دار المعارف بمصر .
- موسى، محمد يوسف. (1952) . **الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد**. الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا. بغداد: 20 ـ 28 مارس (1952). مطبعة مصر.
- نادر،البير نصري.(1952). **النفس الإنسانية عند ابن سينا**. الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا. بغداد: 20 ـ 28 مارس (1952). مطبعة مصر.
- النحلاوي، عبد الرحمن .(بدون تاريخ). **أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع**. دمشق : دار الفكر .
- النشار،علي سامي.(1977). **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** (ط7). القاهرة : دار المعارف.
- النفراوي، أحمد بن غنيم.(1994) . **الفواكه الدواني : الرسالة ابن أبي زيد القيرواني**. بيروت :دار الفكر.
- النقيب: عبد الرحمن .(1984).**فلسفة التربية عند ابن سينا**. رسالة ماجستير منشورة. القاهرة : دار الثقافة(بدون اسم الجامعة المانحة).
- وهب، قاسم.(معلقا).(1997). **المختار من التراث العربي من عيون الأبناء في طبقات الأطباء** موفق الدين أبي العباس ابن أبي أصيبعة. دمشق: وزارة الثقافة.

المصادر الأجنبية :

- Allen,Reginald.E.(1985).**Greek Philosophy Thales to Aristotle**. Collier Macmillan Publisher: london.
- Freeman,William H.(1987). **Physical Education and Sport in a changing Society**.Macmillan Publishing Company: New York.
- Guthrie.w.k.(1975).**The Greek Philosophers from Thales to Aristotle**. Harper and Row :New York.
- Khan, Mohammad,S. and Saleem,Anwar .(1994). **Muslim Philosophy and Philosophers**. Ashish Publishing House: Delhi.
- Kohanski, Alexander S.(1984).**The Greek Mode of Thouhgt in Western Philosophy**. London and Toronto: Fairleigh Dickinson University Press.
- Russell,Bertrand.(2004).**History of Western Philosophy**. Routledge Classics:London.
- Stroll,Avrum. and Popken.H.Richard.(1979).**Introduction to Philosophy**. Holt ,Rinehart and Winston:New York.